В.С. СОЛОВЬЕВ



ПРИЛОЖЕНИЕ К ЖУРНАЛУ «ВОПРОСЫ ФИЛОСОФИИ»

В.С. СОЛОВЬЕВ

Сочинения в двух томах

ТОМ

1

ФИЛОСОФСКАЯ ПУБЛИЦИСТИКА

МОСКВА
ИЗДАТЕЛЬСТВО «ПРАВДА»
1989

ЖУРНАЛ «ВОПРОСЫ ФИЛОСОФИИ»
ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ АН СССР
ФИЛОСОФСКОЕ ОБЩЕСТВО СССР

Вступительная статья
В. Ф. АСМУСА

Составление и подготовка текста
Н. В. КОТРЕЛЕВА

Примечания
Н. В. КОТРЕЛЕВА и Е. Б. РАШКОВСКОГО

На фронтисписе: В. С. Соловьев
Фотография К. Шапиро. Петербург, 6. г.

С $\frac{0301000000 — \text{Без объявл.}}{080(02)—89}$ Без объявл.— 89. Подписное

ВЛАДИМИР СЕРГЕЕВИЧ СОЛОВЬЕВ[1]

Владимир Сергеевич Соловьев родился 16 января 1853 года в высококультурной семье знаменитого русского историка Сергея Михайловича Соловьева. Среднее образование Соловьев получил в 5-й московской гимназии, высшее — в Московском университете. Сначала Соловьев учился на физико-математическом факультете. Пробыв на нем три года и восемь месяцев, Соловьев оставил университет, но уже через несколько месяцев (7 июня 1873 года) сдал кандидатский экзамен за полный университетский курс историко-филологического факультета. Одновременно с подготовкой к кандидатскому экзамену Соловьев посещал — в качестве вольнослушателя — лекции в Московской духовной академии по богословским и философским предметам.

Утратив в годы ранней юности религиозную веру и пережив увлечение материализмом и материалистическим естествознанием. Соловьев уже ко времени окончания философского курса не только возвращается к религиозным верованиям, но сосредоточивает свои интересы главным образом на вопросах религиозной философии. Влиянию мистики на Соловьева, помимо известного личного предрасположения, обусловленного повышенной, доходившей до галлюцинации экзальтированностью, содействовали идейные влияния Московской духовной академии. Университет и, в частности, университетская философия никогда не имели на Соловьева большого влияния. По наблюдению гимназического и университетского товарища Соловьева, известного впоследствии историка Н. И. Кареева, «Соловьева, как студента, не существовало, и товарищей по университету у него не было». Какой-то, по выражению С. М. Лукьянова, «диссидент» университетского круга, Соловьев резко отзывался об университете как об «абсолютной пустоте». Только в период подготовки к кандидатскому экзамену Соловьев сблизился с самым крупным философским дарованием Московского университета — известным антагонистом Чернышевского, профессором П. Д. Юркевичем. Более благоприятными были впечатления Соловьева от духовной академии, которая, как он находил, «во всяком случае, не представляет такой абсолютной пустоты, как университет»[2].

---

[1] Текст данного предисловия представляет собой сокращенный вариант первой главы неопубликованной книги В. Ф. Асмуса «Владимир Соловьев», работу над которой автор завершил в начале 1940-х годов. Полный вариант этой статьи под названием «В. С. Соловьев: опыт философской биографии» опубликован в № 6 за 1988 г. журнала «Вопросы философии». Публикация А. Б. Асмус.

[2] Соловьев В. С. Письма. Т. III. СПб.. 1911. С. 105.

Эта разница в отношении Соловьева к духовной академии и к университету только отчасти может быть объяснена мистическим уклоном интересов и мысли Соловьева. Немалую роль в этих отношениях играло плачевное, даже сравнительно с духовными академиями, положение философии в русских университетах семидесятых годов.

Правда, университетский устав 1863 года восстанавливал на историко-филологическом факультете преподавание логики, психологии и истории философии. Однако уровень философского просвещения, подорванный мероприятиями предыдущего царствования, оставался все еще низким. «В то время, как в Московской духовной академии читались рефераты по философии, обсуждался смысл и значение философии Канта, в журнале, издававшемся при Московском университете («Вестник Европы»), Канта, Фихте и Шеллинга называли сумасшедшими, и их сочинения — «немецкой галиматьей». Юные студенты удивлялись невежеству и нелепости суждений университетского журнала»[1]. По окончании кандидатских экзаменов Соловьев был оставлен при университете для подготовки к ученой деятельности в области философии. 24 ноября 1874 года Соловьев защитил в Петербурге магистерскую диссертацию «Кризис западной философии». В это время Соловьеву шел 22-й год. Публичная защита диссертации, которая имела подзаголовок «против позитивистов», привлекла внимание общества и получила множество откликов в печати. Официальный оппонент Соловьева — профессор М. И. Владиславлев — дал высокую оценку диссертации, а ученый совет Петербургского университета удостоил Соловьева ученой степени магистра философии. По возвращении в Москву Соловьев был избран доцентом Московского университета по кафедре философии. Через полгода после начала лекций Соловьев уехал в научную командировку в Лондон — для изучения «индийской, гностической и средневековой философии». После нескольких месяцев усердного чтения в библиотеке Британского музея Соловьев внезапно уехал в Египет — в Каир. Вернувшись в Москву, он возобновил чтение лекций, но в начале 1877 года оставил службу в университете. Внешним поводом для ухода из университета было, по признанию самого Соловьева, нежелание «участвовать в борьбе партий между профессорами»[2], в частности несогласие Соловьева с резким осуждением, какому подвергся профессор Н. А. Любимов, предложивший изменить университетский устав и сузить его академические права и вольности.

Покинув Московский университет, Соловьев переселился в Петербург на службу в Ученый комитет при министерстве народного просвещения. Здесь же — в Петербурге — он читал лекции в университете и на Высших женских курсах, а также работал над тремя произведениями: над курсом «Чтения о богочеловечестве» и над философскими трудами «Философские начала цельного знания» и «Критика отвлеченных начал».

6-го апреля 1880 года Соловьев защитил в Петербургском университете в качестве докторской диссертации свой труд «Критика отвлеченных начал». Ученую степень Соловьев получил, но в профессорской ка-

---

[1] Глаголев С. Протоиерей Феодор Александрович Голубинский. В кн. «Памяти почивших наставников». Сергиев Посад. 1914. С. 20—21.

[2] Соловьев В. С. Письма. Т. II. 1909. С. 185.

федре ему было отказано, и лекции в университете он читал лишь в порядке приватной доцентуры.

В 1881 году академическая карьера Соловьева пресеклась довольно неожиданным образом. 28 марта Соловьев произнес в зале Кредитного общества речь против смертной казни и был за нее выслан из Петербурга. Вскоре он сам подал прошение об отставке и оставил преподавательскую деятельность в высшей школе.

К внешним причинам ухода из университета присоединились и внутренние: «диссидент» университетского круга уже в годы своего студенчества, Соловьев был таким же диссидентом среди университетских людей «и в ту пору, когда ему суждено было занять место в рядах преподавательского персонала — сначала в Москве, а потом в Петербурге»[1]. Внимательный исследователь биографии Соловьева С. М. Лукьянов приходит к заключению, что у Соловьева «не было того, что называется «профессорской жилкой». В нем возрастал не столько профессор, сколько мыслитель, проповедник, поэт-пророк...»[2].

И действительно, уже в период петербургской службы в Ученом комитете министерства народного просвещения, а также на Высших женских курсах, куда Соловьев был приглашен К. Н. Бестужевым-Рюминым, идейные интересы Соловьева были направлены главным образом в сторону богословия и мистики. Интересы эти явно выступали и в лекциях о богочеловечестве, и в очерке философских начал цельного знания. Но и «Критика отвлеченных начал», трактат вполне философский по теме и по содержанию, была в сущности критическим введением в учение всецело религиозное и мистическое.

На это — мистическое — существо философии Соловьева обратил внимание крупный русский философ-гегельянец Б. Н. Чичерин. В том же 1880 году Чичерин ответил на «Критику отвлеченных начал» Соловьева целой книгой «Мистицизм в науке», в которой он шаг за шагом критически рассмотрел все основные положения диссертации Соловьева. Уже название критического труда Чичерина подчеркивало ту особенность философских взглядов Соловьева, которую Чичерин считал главной и наиболее для Соловьева характерной: подчинение научной точки зрения мистической. Отдавая должное уму и философскому таланту Соловьева, проницательности многих его критических суждений, Чичерин в то же время с тревогой отмечал необоснованность и произвольность мистических построений Соловьева, нелогичность ряда его выводов, противоречие их действительным фактам.

Подмеченные образованным и умным Чичериным тенденции мышления Соловьева не только не ослабели в его работах, написанных после ухода с арены университетского преподавания[3], но, напротив, усилились и определились с полной ясностью. Соловьев-философ превращается в

[1] Лукьянов С. М. О Вл. Соловьеве в его молодые годы: материалы к биографии. Кн. I. Пг., 1916. С. 175.

[2] Там же. Кн. III. Вып. I. Пг., 1921. С. 363.

[3] Сам Чичерин, впрочем, не надеялся, что его критика изменит или ослабит склонность Соловьева к мистике (см.: Чичерин Б. Н. Мистицизм в науке. М., 1880. С. 190).

Соловьева-богослова. Его интерес направляется на вопросы истории церкви и христианской догматики.

Изучение актов вселенских соборов и развития догматов христианского вероучения привело Соловьева к выводу, что среди положений веры, которые разделяют в настоящее время православие и католичество, нет таких, которые были бы подлинными догматами, то есть постановлениями вселенских соборов.

Утвердившись в этой мысли, Соловьев становится сторонником воссоединения православной и католической церквей. Он начинает думать, что исторически свершившееся их разделение, как основанное на частных поместных особенностях культа, не заключает в себе никаких принципиальных препятствий для возвращения ко всегда сохранявшемуся существенному единству.

Этот взгляд по естественной логике привел Соловьева к пересмотру гораздо более широкого, чем вероисповедный вопрос, вопроса об отношении между Востоком и Западом.

Уже в первых философских работах Соловьева вопрос этот стоял в центре внимания философа. Но там — в «Критике западной философии», в «Критике отвлеченных начал», в «Философских началах цельного знания» — антитеза Востока и Запада обсуждалась не столько в разрезе противопоставления религиозных систем, сколько как противоположность двух типов философского познания: западного — «отвлеченного», аналитически-рассудочного и восточного — «цельного», синтетически-интуитивного.

Правда, уже в этих работах идея преодоления недостатков и ограниченности отвлеченного мышления связывалась у Соловьева с надеждами на особую миссию, какую в переходе от «западной» отвлеченности должен сыграть славянский Восток и — прежде всего — философский гений русского народа.

Такая постановка вопроса, несомненно, заключала в себе известный элемент славянофильства. Значение этого элемента не могло ослабить то обстоятельство, что в построениях Соловьева «Восток» противопоставлялся «Западу» прежде всего как различные гносеологические типы или методы мышления. Ведь и для старшего поколения славянофилов идея преодоления западной отвлеченности, аналитической расчлененности восточной интуицией цельной живой жизни играла роль философского начала, отправляясь от которого славянофилы выводили свои философско-исторические, политические и церковные концепции. Но славянофильство Соловьева было особенное. Даже в период наибольшей близости к идеям Киреевского и Хомякова Соловьева отделяло от них отрицательное отношение к безусловному идеализированию восточной церкви в противовес западной, характерному для славянофилов и в особенности для Хомякова.

Уже в это время Соловьев болезненно воспринимал ряд черт русской церковной жизни, связанных с исстари укоренившимся подчинением церкви государству и превращением церкви в прислужницу самодержавия и бюрократии. Особенно сильное впечатление производило на Соловьева бросавшееся в глаза резкое расхождение между этическими идеалами христианства и действительностью. Чем больше углублялся Соловьев в этот вопрос, тем менее был он согласен с некритическим и

высокомерным славянофильским превознесением Востока над Западом. Одновременно с развитием мысли о возможности и необходимости воссоединения церквей в Соловьеве усиливалось отрицательное отношение ко всякому национализму, то есть к такому возвеличению собственной нации над всеми другими, которое основывается не на действительных ее преимуществах и культурных успехах, а на национальном эгоизме, голословной кичливости и слепоте по отношению к собственным недостаткам. «Я решительный враг,— разъяснял Соловьев А. А. Кирееву,— *отрицательного национализма* или народного эгоизма... Не хотят понять той простой вещи, что для показания своей национальной самобытности *на деле* нужно и думать о самом этом деле, нужно стараться решить его самым *лучшим*, а никак не самым *национальным* образом. Если национальность хороша, то самое лучшее решение выйдет и самым национальным, а если она не хороша, так черт с нею»[1].

Начавшиеся после 1882 года богословские изучения Соловьева привели его со временем к вопросам не только философско-историческим, но и к публицистическим. Появившиеся в течение восьмидесятых годов богословские трактаты Соловьева — «Религиозные основы жизни», «История и будущность теократии», «La Russie et l'Eglise universelle» («Россия и Вселенская церковь») — вызвали многочисленные возражения в кругах не только богословов, но и среди публицистов западнического и славянофильского толков.

Официальная православная церковность ответила Соловьеву просто: она запретила ему публиковать сочинения по церковно-религиозным вопросам. Трактат о России и вселенской церкви Соловьев вынужден был написать и издать на французском языке, и не в России, а в Париже.

Публицисты из славянофильского круга увидели во взглядах Соловьева на соединение церквей и в критике нехристианской действительности церковной жизни «измену» Соловьева славянофильству и переход во враждебный лагерь западников. Начавшемуся расхождению между Соловьевым и славянофилами способствовала эволюция самих славянофилов младшего поколения.

Старшие славянофилы отрицали для России неизбежность повторения пути развития западной цивилизации. При этом они исходили из философских оснований, полагая, будто основным пороком Запада был абстрактно-рассудочный характер его религии, философии, науки, его государственности и общественности. Отвлеченной культуре Запада они противопоставляли те черты хозяйственного и политического уклада и те особенности религиозного и этического мировоззрения, которые они находили в патриархальной русской сельской общине, в связях московского самодержавия с народными массами, в православии, как религиозном мировоззрении, будто бы в наибольшей степени отвечающем потребностям мысли в цельной и живой истине.

В философско-исторической системе славянофильства на первом плане стояли философско-этические мотивы и обоснования; напротив, элементы апологетики конкретной действительности русской политической жизни занимали скромное место. Старшие славянофилы не меньше, чем западники, страдали от гнета крепостнического николаевского

---

[1] Соловьев В. С. Письма. Т. II. С. 103—104.

режима и так же, как и западники, ненавидели систему, подавляющую всякие проявления свободной мысли и общественной деятельности.

Иными были славянофилы младшего поколения. В их философско-исторических учениях и в их публицистической пропаганде не было уже и тени той независимости от официальных концепций православия, народности и самодержавия, какая характеризует мышление и деятельность старшей группы славянофильства. Православие превозносилось младшими славянофилами не по существу своего религиозно-этического содержания, а лишь как признак или примета народности. Поклонение народным началам было сведено к национализму, то есть к воинствующему и агрессивному воззрению, выводящему высшее предназначение и особые преимущества русского народа из одного лишь факта огромной силы русского государства. Восхваление государства опиралось уже не на исторические воспоминания о тех временах, когда московская монархия, боровшаяся с центробежными силами феодального боярства, была прогрессивным явлением и пользовалась поддержкой демократических масс, но на угодливость по отношению к реакционному самодержавию Александра III.

Перерожденное славянофильство было терпимо в правительственных кругах и получило поддержку со стороны официальной и близкой к ней печати. Установились связь и своего рода содружество между славянофилами и прямыми идеологами и вдохновителями правительственной реакции вроде М. Н. Каткова.

Соловьев не только не остался равнодушным свидетелем этого процесса перерождения славянофильства, но оказался вскоре одним из наиболее энергичных и сильных критиков славянофильства в этой его последней стадии развития. В ряде статей, блестящих по силе аргументации, по воодушевлению, по логике и литературным достоинствам, Соловьев выступил против схемы «культурно-исторических типов» Н. Я. Данилевского, который, заимствовав некоторые идеи второстепенного реакционного немецкого историка Рюккерта, развил, опираясь на аналогии зоологической классификации, теорию особого исторического назначения России, выведенную из особенностей «культурно-исторического типа», к какому, в отличие от народов Западной Европы, будто бы принадлежит русский народ.

Статьи Соловьева против философско-исторической концепции Данилевского вызвали ответные статьи со стороны Н. Н. Страхова и других славянофилов. Завязалась полемика, все более обострявшаяся по тону и все больше и больше выявлявшая серьезность разногласий между Соловьевым и младшим славянофильством.

Впоследствии Соловьев напечатал свои полемические статьи, посвященные славянофильству и национальной проблеме, отдельным изданием — в книге «Национальный вопрос в России». Несмотря на значительное место, какое в этой книге уделялось религиозному аспекту национального вопроса, книга Соловьева до сих пор остается одним из самых замечательных произведений, направленных против национализма, националистического шовинизма и националистической нетерпимости.

При истинном патриотизме, как его понимал Соловьев, служение своему народу «есть вместе с тем и служение человечеству, хотя бы об

этом последнем мы и не имели никакого ясного представления»[1]. Но когда под тем предлогом, что человечество есть лишь отвлеченное понятие, начинают «поднимать в своем народе его *зоологическую* сторону, возбуждать его *зверские* инстинкты, укреплять в нем звериный образ, то кого же и что мы тут любим, кому и чему этим служим?»[2].

Соловьев решительно отклонял не раз направлявшееся против него обвинение в ренегатстве, в измене делу и учению славянофильства, к кругу которого его причисляли еще в начале восьмидесятых годов. «Где,— спрашивал Соловьев,— находится ныне тот славянофильский лагерь, в котором я мог и должен был остаться? кто его представители? что и где они проповедуют? ...Достаточно,— доказывал Соловьев,— поставить этот вопрос, чтобы сейчас же увидеть, что славянофильство в настоящее время не есть реальная величина... При всем различии своих тенденций от крепостнической до народнической и от скрежещущего мракобесия до бесшабашного зубоскальства, органы этой (псевдопатриотической, националистической — *В. А.*) печати держатся одного общего начала — стихийного и безыдейного национализма, который они принимают или выдают за истинный русский патриотизм; все они сходятся также и в наиболее ярком применении этого псевдонационального начала — в антисемитизме»[3].

Именно подлинная любовь к русскому народу и к русскому государству, подлинная тревога и забота об их будущем казались Соловьеву несовместимыми с антисемитизмом. Усиленное возбуждение племенной и религиозной вражды, как указывал Соловьев, «в корне развращает общество и может привести к нравственному одичанию, особенно при ныне уже заметном упадке гуманных идей и при слабости юридического начала в нашей жизни. Вот почему уже из одного чувства национального самосохранения следовало бы решительно осудить антисемитическое движение не только как безнравственное по существу, но и как крайне опасное для будущности России»[4].

Антисемитизм был, в глазах Соловьева, одним из тягчайших грехов русского реакционного национализма, но далеко не главнейшим. Не менее отрицательным было отношение Соловьева к националистической «китайщине», к национальному самодовольству и самопревознесению, к высокомерному третированию культурных достижений других народов.

Недостатком этим в полной мере страдали впавшие в национализм славянофилы младшего поколения. Возражая им, Соловьев пояснял, что «в славянофильских теориях мы имеем дело не с национальностью, а с национализмом»[5]. Если национальность «есть факт, который никем не игнорируется»[6], то и национализм, по слову Соловьева,— «тоже

---

[1] Соловьев В. С. Национальный вопрос в России. Вып. II, IX. Идолы и идеалы. // Собр. соч. Т. I—X. 2-е изд. СПб., 1911—1913. Т. V. С. 393.

[2] Там же.

[3] Там же. С. 386—387.

[4] Соловьев В. С. Текст Протеста против антисемитического движения в печати.— Письма. Т. II. С. 160.

[5] Соловьев В. С. Письма. Т. I. С. 45.

[6] Там же.

факт — на манер чумы или сифилиса. Смертоносность сего факта особенно стала чувствительна в настоящее время, и противодействие ему вполне своевременно и уместно»[1].

Национализм славянофилов таил в себе противоречие между восхвалением народности и подспудным барством, высокомерным отношением к теоретически превозносимому народу. Одним из самых явных его обнаружений Соловьев считал излюбленную славянофилами мысль, будто русский народ не способен к государственно-политической деятельности и потому всецело предоставил эту деятельность правительству, не нуждаясь ни в каких политических правах и не требуя их для себя. Приведя с негодованием ряд цитат из славянофильской «Руси», утверждавшей, будто «русский народ есть народ не государственный, то есть не стремящийся к государственной власти, не желающий для себя политических прав, не имеющий в себе даже зародыша народного властолюбия»[2], и будто, не имея в себе политического элемента, он «отделил государство от себя и государствовать не хочет... предоставляет правительству неограниченную власть государственную»[3], Соловьев вразрез со всеми этими утверждениями доказывал, ссылаясь на опыт всей русской истории, что русский народ с самого начала русского государства «нисколько не отказался от деятельного участия в политической жизни»[4]. Проповедь аполитизма для русского народа Соловьев отвергал как реакционную утопию, неверную по существу и не соответствующую ни характеру, ни достоинству русского народа.

Безоговорочно отрицая Запад, но в то же время страдая от общественно-политических зол русской жизни, славянофилы, по наблюдению Соловьева, не замечали, что их борьба против этих зол могла приобрести положительное значение только при условии, если бы она велась средствами, выработанными историческим развитием европейского общества, развитием политических форм его жизни, его культуры. «Сами славянофилы,— писал Соловьев,— ...могли бороться против нашей общественной неправды *единственно только в качестве европейцев,* ибо только в общей сокровищнице европейских идей могли они найти мотивы и оправдание для этой борьбы»[5].

Воззрения эти Соловьев излагал воодушевленно, с полной уверенностью в их истинности, и защищал с большим полемическим искусством и остроумием. При этом Соловьев во всех литературных спорах стремился излагать свою точку зрения исключительно как свое личное убеждение, опирающееся на общие нормы логики, разума и справедливости, а не как позицию той или иной литературной, философской или общественной группы. Однако, независимо от сознания и от желаний самого Соловьева, который не чувствовал себя ни славянофилом, ни западником, ни консерватором, ни либералом, реальные условия общественно-политической борьбы и само содержание отстаивавшихся им

[1] Соловьев В. С. Письма. Т. I. С. 45—46.
[2] «Русь». 9. V. 1881 г. № 26. С. 11.
[3] «Русь». 23. V. 1881 г. № 28. С. 12.
[4] Соловьев В. С. Национальный вопрос в России. Вып.II, II. Славянофильство и его вырождение. Там же. Т. V. С. 201.
[5] Там же. Т. V. С. 182.

идей превращало каждое его выступление в выступление, имевшее вполне определенное общественно-политическое значение. То самое течение мысли, которое отдалило его от идейных друзей его юности — славянофилов,— приближало его к противоположному берегу — западничеству. Та самая защита свободы религиозных и философских убеждений, критика политической реакции и идейного обскурантизма, которую Соловьев вел во имя высших философских начал разума и справедливости, сближала его со многими представителями тогдашнего либерализма. Начав свою философскую и философско-публицистическую деятельность как сотрудник «Православного обозрения» и катковского «Русского вестника», Соловьев, спустя несколько лет борьбы, становится сотрудником либеральных «Вестника Европы» и «Недели».

Переход этот из журналов одного направления в журналы другого отнюдь не означал, впрочем, полного согласия Соловьева с программами и воззрениями партий, в ряды которых его ставила логика собственной его деятельности и борьбы. В сущности, ни один из боровшихся в то время лагерей не считал его целиком своим. В нем в лучшем случае видели попутчика, на которого всегда следует поглядывать с опаской и от которого всегда можно было ожидать какой-либо неожиданности, какого-нибудь заявления или поступка, несогласного с коренными воззрениями группы, в рядах которой он стоял и за дело которой он будто бы боролся. Для славянофилов он был изменником и перебежчиком в лагерь западников, для консерваторов — вредным либералом и даже более чем либералом — профессором, публично защищавшим убийц Александра II, принципиальным защитником свободы слова и мысли, для церковников — перебежчиком в католицизм, хулителем уклада русской церковной жизни, соблазнительным проповедником унии.

Для западников и либералов он был мистиком, подчинявшим дело политического преобразования общества несбыточной и ненужной мечте о его религиозном переустройстве и обновлении, сентиментальным поклонником рыцарских качеств Николая I, поэтом, воспевшим в умиленных стихах «чудесное» спасение царской семьи при крушении в Борках и т. д. Толстовцы видели в нем союзника православной церкви по критике толстовства, церковники — союзника Толстого в проповеди религиозного свободомыслия и рационализма.

Годы напряженной публицистической борьбы одновременно закалили нравственный характер Соловьева, еще более развили в нем общественную отзывчивость и породили усталость, разочарование, сознание отдаленности той цели, которая казалась гораздо более близкой в начале пути. Зло, против которого так убежденно и бескорыстно сражался Соловьев, не поддавалось воздействию одной лишь философской и религиозно-моральной проповеди. Чем более сильные удары наносила ему негодующая и уверенная в своей правоте мысль, тем более очевидной и вызывающей становилась его «физическая» сила, его власть над действительной жизнью общества.

По мере того как осуществление этических и общественных идеалов, опиравшихся на одну лишь религиозно-философскую мысль, отодвигалось все дальше и дальше, в Соловьеве просыпалось стремление к возобновлению научно-философской работы, ослабленной в период обостренной публицистической деятельности. В 1891 году Соловьев ста-

новится редактором философского отдела в большом энциклопедическом словаре Брокгауза и Ефрона, а с открытием в Петербурге философского общества выступает в нем с рядом докладов — об этике Платона, о Протагоре, об Огюсте Конте и о писателях: Лермонтове и Белинском.

В энциклопедии Брокгауза Соловьев участвовал не только как редактор отдела философии, но и как автор ряда крупных статей — о Канте, об Огюсте Конте, о Гегеле и других.

С 1895 года научно-философская деятельность Соловьева заметно усиливается. В это время он, помимо работы в словаре, трудится над переводом диалогов Платона, разрабатывает некоторые историко-философские проблемы и гипотезы, относящиеся к платоновскому вопросу, и приступает к систематической разработке своей философии. Первым из ряда задуманных Соловьевым философских трактатов, в которых должна была быть изложена вся его система, явился трактат по этике — «Оправдание добра». За ним должны были последовать сочинения, излагающие «метафизику», то есть учение о бытии, теорию познания и эстетику. Однако закончить эти работы Соловьеву не удалось. Кроме нескольких статей по эстетике, он успел опубликовать только три статьи по теоретической философии, представлявшие введение в уже обдуманную им, но оставшуюся неизложенной гносеологию.

В разгаре всех этих работ Соловьев умер — 30 июля 1900 года. Смерть его в расцвете умственных сил, неожиданная для русского общества, не была неожиданной для тех, кто близко знал его. Внезапно разразившаяся болезнь скосила организм, в корень подорванный огромной и напряженной работой и неустроенным образом жизни. Соловьев умер в возрасте всего 47 лет. От него осталось, кроме трудов по церковным вопросам, изданных за границей на французском языке, собрание сочинений в 10 томах (вышло в двух изданиях), три тома переписки и том стихотворений.

В последнее десятилетие своей деятельности Соловьев оказывал уже заметное влияние на философскую мысль русского идеализма девяностых годов. Непосредственно это влияние в наибольшей степени испытали его друзья Л. М. Лопатин и кн. С. Н. Трубецкой. Спустя десять лет после смерти Соловьева круг почитателей и последователей Соловьева чрезвычайно расширился. В него входили, кроме символистов — Блока, Андрея Белого, Вяч. Иванова и других, последователи из среды философских деятелей Московского университета (Л. Лопатин, кн. Е. Н. Трубецкой, Владимир Эрн), а также определенная часть представителей религиозной — православной и внеправославной — мысли.

В. Ф. Асмус

ФИЛОСОФСКАЯ ПУБЛИЦИСТИКА

НЕСКОЛЬКО СЛОВ О НАСТОЯЩЕЙ ЗАДАЧЕ ФИЛОСОФИИ

(Сказано на философском диспуте в С.-Петербургском университете 24 ноября)

М<илостивые> г<осудари>!

Для всех, кто признает какой-нибудь смысл в истории человечества, не подлежит сомнению, что историческая жизнь народов определяется прежде всего их основными убеждениями, их общим мировоззрением. В известные эпохи и в известных общественных слоях могут появляться отдельные люди, совершенно освободившиеся от всяких убеждений, лишенные внутреннего содержания,— люди пустые, одним словом; но пустых народов не знает история. Да что и для отдельного человека неестественно существовать без высших духовных начал, жить в умственной и нравственной пустоте,— это слишком убедительно доказывается некоторыми явлениями как прошедшей, так и современной истории. Известно, в самом деле, что в те эпохи, когда прежние начала жизни ослабели и исчезают, а других еще не является, когда старое умерло, а новое еще не нарождалось,— в такие эпохи развивается и достигает огромных размеров мания самоубийств; — я разумею такие самоубийства, которые не могут быть удовлетворительно объяснены из одних внешних частных причин. Так, я думаю, всякий из вас мог заметить, что в большей части тех многочисленных самоубийств, что совершаются в наши дни, если и существуют внешние поводы, то поводы настолько ничтожные, что во всякое другое время они не могли бы возбудить и мысли о самоубийстве. А бывают случаи, что и безо всякого внешнего повода, в самой счастливой обстановке люди сильные и здоровые равнодушно лишают себя жизни, объявляя, что жить не стоит, не из чего. Если оставить произвольные и ничего не говорящие объяснения, то придется признать, что действительно причина в том, что жить не из чего, что, с исчезновением глубоких убежде-

ний, всеобщих безусловных идей, опустел мир внутренний и потерял свою красоту мир внешний. Каждый почти день приносит нам убийственно-реальные доказательства того, что человек есть существо из двух миров, что чистый эфир мира духовного так же необходим для его жизни, как и воздух мира вещественного. Когда человек, освободившись от всяких безусловных начал и стремлений, обращается исключительно к непосредственным практическим интересам, то скоро для него самого обнаруживается та парадоксальная истина, что все эти наслаждения и радости обыкновенной жизни, которые кажутся такими непосредственными и себе довлеющими, в действительности имеют значение только при чем-нибудь другом, только как материальная подкладка, внешняя среда другой, высшей жизни, сами же по себе, поставленные как цель, лишены всякого положительного содержания и радикально неспособны дать какое-нибудь удовлетворение. По известному мифологическому верованию многих народов, в одну таинственную летнюю ночь земля открывает все свои сокровища; но только мудрые, вещие люди, употребляющие магические силы для высоких целей познания и подчинения себе природы, получают эти сокровища и пользуются ими; те же, которые искали только этих вещественных сокровищ ради их самих, приносят домой, вместо воображаемого золота, только обгорелые уголья и навоз. Сокровища непосредственной жизни имеют цену лишь тогда, когда за ними таится безусловное содержание, когда над ними стоит безусловная цель. Если же это содержание, эта цель перестали существовать для человека, а интересы материальной жизни обнаружили между тем все свое ничтожество, то понятно, что ничего более не остается, кроме самоубийства.

Итак, м<илостивые> г<осудари>, безусловно необходимы для жизни человеческой убеждения и воззрения высшего порядка, т. е. такие, что разрешали бы существенные вопросы ума, вопросы об истине сущего, о смысле или разуме явлений, и вместе с тем удовлетворяли бы высшим требованиям воли, ставя безусловную цель для хотения, определяя верховную норму деятельности, давая внутреннее содержание всей жизни; необходимы, говорю я, такие общие воззрения, что разрешали бы те вопросы и удовлетворяли бы тем требованиям, которых не разрешают и которым не удовлетворяют ни непосредственная практическая жизнь, ни положительная

наука. Такие общие воззрения, как известно, существовали и существуют, и притом в двух формах: религии и философии. Но тут представляется великое затруднение. Если нас и не должен останавливать тот для многих соблазнительный факт, что как религия, так и еще более философия лишены, по-видимому, всякого единства, представляясь в виде множества отдельных систем, не признающих друг друга; если это, говорю я, и не должно нас останавливать, потому что для более глубокого понимания уже давно открылось, что как все религиозные системы суть лишь различные, более или менее ограниченные фазисы одного и того же религиозного содержания, так равно и множественность философских систем есть лишь необходимое условие для последовательного и многостороннего развития одних и тех же умственных начал; если, таким образом, в высшем конкретном единстве исчезает кажущееся противоречие внутри религиозной сферы и внутри сферы философской, то, однако, все еще остается раздвоение между религией вообще и философией вообще, двойственность веры и разума. Правда, это раздвоение существовало не всегда. Так, чтобы не обращаться к слишком глубокой древности, можно вспомнить, что в лучшие времена христианства лучшие его представители соединяли искреннюю веру с философским глубокомыслием и не находили никакого противоречия между догматами своей религии и последними результатами тогдашней философии. Но такое счастливое единство не было продолжительно. Сначала сознание разума отделилось от религиозной веры, потом стало относиться к ней прямо отрицательно, враждебно. Этому разделению во внутренних началах жизни приблизительно соответствует и разделение во внешней жизни народов, разделение между так называемым образованным обществом, которое более или менее сознательно стало под знамя рассудочного просвещения, получающего свои высшие начала от философии,— и между так называемым простым народом, который остался верен религиозному преданию. Теперь спрашивается: нормально ли это двоякое разделение? Одна русская литературно-научная школа — так называемые славянофилы — отвечали на это безусловно отрицательно. Признавая указанное разделение явлением вполне ненормальным, каким-то историческим грехопадением, она требовала всецелого возвращения к первоначальному единству; требовала, чтобы личный разум совершенно отказался от своей самостоятельности в пользу

общей религиозной веры и церковного предания. Теперь уже и противники славянофильства признали важные услуги, оказанные русской мысли представителями этой школы. Тем не менее очевидно, что основные начала ее могут быть приняты лишь после коренного изменения. Со стороны теоретической, признавая все умственное развитие Запада явлением безусловно ненормальным, произвольным, это воззрение вносит колоссальную бессмыслицу во всемирную историю; со стороны же практической оно представляет неисполнимое требование возвратиться назад, к старому, давно пережитому. Но если должно, вопреки славянофильскому воззрению, признать западное развитие, т. е. данное историческое раздвоение разумного сознания и религиозной веры, законным произведением логической и исторической необходимости, то отсюда, очевидно, не следует, чтобы такое раздвоение было вечным абсолютным законом, чтобы философское сознание, по существу своему, противоречило религиозной вере. Действительно, мы находим, что это раздвоение и противоречие есть нормальное явление, только как временное переходное состояние; что если разум, в известный момент своего развития, становится необходимо в отрицательное отношение к содержанию религиозной веры, то в дальнейшем ходе этого развития он с такою же необходимостью приходит к признанию тех начал, которые составляют сущность истинной религии. Мы видим, что та самая западная философия, которая прежде чуждалась всех религиозных начал или относилась к ним отрицательно, ныне, по внутренней необходимости своего развития, стала на такую точку зрения, которая требует положительного отношения к религии, вступила на такую почву, на которой возможно ее соединение с религией. И хотя это соединение еще не совершилось и весьма вероятно, что никогда не совершится в западной философии, но тем не менее весь предшествующий ход философского развития заставляет признать его последним результатом высший синтез философского познания и религиозной веры. Теперь же, когда этот результат еще не достигнут, он составляет необходимую, настоящую задачу философской мысли.

ТРИ СИЛЫ[1]

От начала истории три коренные силы управляли человеческим развитием. Первая стремится подчинить человечество во всех сферах и на всех степенях его жизни одному верховному началу, в его исключительном единстве стремится смешать и слить все многообразие частных форм, подавить самостоятельность лица, свободу личной жизни. Один господин и мертвая масса рабов — вот последнее осуществление этой силы. Если бы она получила исключительное преобладание, то человечество окаменело бы в мертвом однообразии и неподвижности. Но вместе с этой силой действует другая, прямо противоположная; она стремится разбить твердыню мертвого единства, дать везде свободу частным формам жизни, свободу лицу и его деятельности; под ее влиянием отдельные элементы человечества становятся исходными точками жизни, действуют исключительно из себя и для себя, общее теряет значение реального существенного бытия, превращается в что-то отвлеченное, пустое, в формальный закон, а наконец и совсем лишается всякого смысла. Всеобщий эгоизм и анархия, множественность отдельных единиц без всякой внутренней связи — вот крайнее выражение этой силы. Если бы она получила исключительное преобладание, то человечество распалось бы на свои составные стихии, жизненная связь порвалась бы и история окончилась войной всех против всех, самоистреблением человечества. Обе эти силы имеют отрицательный, исключительный характер: первая исключает свободную множественность частных форм и личных элементов, свободное движение, прогресс, — вторая столь же отрицательно относится к единству, к общему верховному началу жизни, разрывает солидарность целого. Если

[1] Печатая эту речь в том виде, как она была прочитана в публичном заседании Общества любителей российской словесности, считаю нужным заметить, что более подробное развитие той же темы будет дано мною в исторических пролегоменах к сочинению «О началах цельного знания», которого первая часть теперь печатается.

бы только эти две силы управляли историей человечества, то в ней не было бы ничего, кроме вражды и борьбы, не было бы никакого положительного содержания; в результате история была бы только механическим движением, определяемым двумя противоположными силами и идущим по их диагонали. Внутренней целости и жизни нет у обеих этих сил, а следовательно, не могут они ее дать и человечеству. Но человечество не есть мертвое тело и история не есть механическое движение, а потому необходимо присутствие третьей силы, которая дает положительное содержание двум первым, освобождает их от их исключительности, примиряет единство высшего начала с свободной множественностью частных форм и элементов, созидает таким образом целость общечеловеческого организма и дает ему внутреннюю тихую жизнь. И действительно мы находим в истории всегда совместное действие трех этих сил, и различие между теми и другими историческими эпохами и культурами заключается только в преобладании той или другой силы, *стремящейся* к своему осуществлению, хотя *полное* осуществление для двух первых сил, именно вследствие их исключительности,—физически невозможно.

Оставляя в стороне древние времена и ограничиваясь современным человечеством, мы видим совместное существование трех исторических миров, трех культур, резко между собою различающихся,—я разумею мусульманский Восток, Западную цивилизацию и мир Славянский: все, что находится вне их, не имеет общего мирового значения, не оказывает прямого влияния на историю человечества. В каком же отношении стоят эти три культуры к трем коренным силам исторического развития?

Что касается мусульманского Востока, то не подлежит никакому сомнению, что он находится под преобладающим влиянием первой силы—силы исключительного единства. Все там подчинено единому началу религии, и притом сама эта религия является с крайне исключительным характером, отрицающим всякую множественность форм, всякую индивидуальную свободу. Божество в исламе является абсолютным деспотом, создавшим по своему произволу мир и людей, которые суть только слепые орудия в его руках; единственный закон бытия для Бога есть Его произвол, а для человека—слепой неодолимый рок. Абсолютному могуществу в Боге соответствует в человеке абсолютное бессилие. Мусульманская религия прежде всего подавляет лицо, связывает личную деятельность, вследствие же этого, разумеется, все проявления

и различные формы этой деятельности задерживаются, не обособляются, убиваются в зародыше. Поэтому в мусульманском мире все сферы и степени общечеловеческой жизни являются в состоянии слитности, смешения, лишены самостоятельности относительно друг друга и все вместе подчинены одной подавляющей власти религии. В сфере социальной мусульманство не знает различия между церковью, государством и собственно обществом, или земством. Все социальное тело мусульманства представляет сплошную безразличную массу, над которой возвышается один деспот, соединяющий в себе и духовную и светскую высшую власть. Единственный кодекс законов, определяющий все церковные, политические и общественные отношения, есть Алкоран; представители духовенства суть вместе с тем и судьи; впрочем, духовенства в собственном смысле нет, так же как нет и особенной гражданской власти, а господствует смешение того и другого. Подобное же смешение господствует и в области теоретической, или умственной: в мусульманском мире, собственно говоря, совсем не существует ни положительная наука, ни философия, ни настоящая теология, а есть только какая-то смесь из скудных догматов Корана, из отрывков кой-каких философских понятий, взятых у греков, и некоторых эмпирических сведений[1]. Вообще же вся умственная сфера в мусульманстве не различилась, не обособилась от практической жизни, знание имеет здесь только утилитарный характер, самостоятельного же теоретического интереса не существует. Что касается до искусства, до художественного творчества, то и оно точно так же лишено всякой самостоятельности и крайне слабо развито, несмотря на богатую фантазию восточных народов: гнет одностороннего религиозного начала помешал этой фантазии выразиться в объективных идеальных образах. Ваяние и живопись, как известно, прямо запрещены Кораном и не существуют совсем в мусульманском мире. Поэзия не пошла здесь дальше той непосредственной формы, которая существует везде, где есть человек, т. е. лирики[2]. Что же касается до музыки, то на ней осо-

[1] В средневековой арабской философии не было ни одной оригинальной идеи: она только пережевывала Аристотеля. Во всяком случае, эта философия оказалась пустоцветом и не оставила никакого следа на Востоке.

[2] Богатая персидская поэзия не принадлежит мусульманскому миру: часть ее коренится в древнейшем иранском эпосе, другая же часть не только осталась чужда влиянию ислама, но даже проникнута протестом против него.

бенно ясно отразился характер исключительного монизма; богатство звуков европейской музыки совершенно непонятно для восточного человека: самая идея музыкальной гармонии для него не существует, он видит в ней только разногласие и произвол, его же собственная музыка (если только можно называть это музыкой) состоит единственно в монотонном повторении одних и тех же нот. Таким образом, как в сфере общественных отношений, так и в сфере умственной, а равно и в сфере творчества подавляющая власть исключительного религиозного начала не допускает никакой самостоятельной жизни и развития. Если личное сознание безусловно подчинено одному религиозному принципу, крайне скудному и исключительному, если человек считает себя только безразличным орудием в руках слепого, по бессмысленному произволу действующего божества, то понятно, что из такого человека не может выйти ни великого политика, ни великого ученого или философа, ни гениального художника, а выйдет только помешанный фанатик, каковы и суть самые лучшие представители мусульманства[1] .

Что мусульманский Восток находится под господством первой из трех сил, подавляющей все жизненные элементы и враждебной всякому развитию, это доказывается кроме приведенных характеристических черт еще тем простым фактом, что в течение двенадцати столетий мусульманский мир не сделал ни одного шага на пути внутреннего развития; нельзя указать здесь ни на один признак последовательного органического прогресса. Мусульманство сохранилось неизменно в том состоянии, в каком было при первых калифах, но не могло сохранить прежней силы, ибо по закону жизни, не идя вперед, оно тем самым шло назад, и потому неудивительно, что современный мусульманский мир представляет картину такого жалкого упадка.

---

[1] Я разумею мусульманских дервишей, или святых. Во всякой религии святость состоит в том, чтобы чрез уподобление себя божеству достигнуть полнейшего с ним соединения. Но характеристично, в чем полагается это соединение и как оно достигается. Для мусульманского дервиша оно сводится к совершенному заглушению личного сознания и чувства, так как его исключительное божество не терпит другого *я* рядом с собою. Цель достигнута, когда человек приведен в состояние бессознательности и анестезии, для чего употребляются чисто механические средства. Таким образом, соединение с божеством для человека равносильно здесь уничтожению его личного бытия, и мусульманство в своем крайнем последовательном выражении является только карикатурой буддизма.

Прямо противуположный характер являет, как известно, Западная цивилизация; здесь мы видим быстрое и непрерывное развитие, свободную игру сил, самостоятельность и исключительное самоутверждение всех частных форм и индивидуальных элементов — признаки, несомненно показывающие, что эта цивилизация находится под господствующим влиянием второго из трех исторических начал. Уже самый религиозный принцип, легший в основу Западной цивилизации, хотя он представлял лишь одностороннюю и, следовательно, искаженную форму христианства, был все-таки же несравненно богаче и способнее к развитию, нежели ислам. Но и этот принцип с самых первых времен западной истории не является исключительной силой, подавляющей все другие: волей-неволей он должен считаться с чуждыми ему началами. Ибо рядом с представительницей религиозного единства — римской церковью — выступает мир германских варваров, принявший католичество, но далеко не проникнутый им, сохранивший начало не только отличное от католического, но и прямо ему враждебное — начало безусловной индивидуальной свободы, верховного значения личности. Этот первоначальный дуализм германо-римского мира послужил основанием для новых обособлений. Ибо каждый частный элемент на Западе, имея перед собою не одно начало, которое его всецело бы подчиняло себе, а два противоположные и враждебные между собою, тем самым получал для себя свободу: существование другого начала освобождало его от исключительной власти первого, и наоборот.

Каждая сфера деятельности, каждая форма жизни на Западе, обособившись и отделившись от всех других, стремится в этой своей отдельности получить абсолютное значение, исключить все остальные, стать одна всем, и вместо того, по непреложному закону конечного бытия, приходит в своей изолированности к бессилию и ничтожеству, захватывая чуждую область, теряет силу в своей собственной. Так, церковь западная, отделившись от государства, но присвоивая себе в этой отдельности государственное значение, сама ставшая церковным государством, кончает тем, что теряет всякую власть и над государством и над обществом. Точно так же государство, отделенное и от церкви и от народа и в своей исключительной централизации присвоившее себе абсолютное значение, под конец лишается всякой самостоятельности, превращается в безразличную форму общества, в исполнительное ору-

дие народного голосования, а сам народ, или земство, восставшее и против церкви и против государства, как только побеждает их, в своем революционном движении не может удержать своего единства, распадается на враждебные классы и затем необходимо должен распасться и на враждебные личности. Общественный организм Запада, разделившийся сначала на частные организмы, между собою враждебные, должен под конец раздробиться на последние элементы, на атомы общества, т. е. отдельные лица, и эгоизм корпоративный, кастовый должен перейти в эгоизм личный. Принцип этого последнего распадения был впервые ясно выражен в великом революционном движении прошлого века, которое, таким образом, и можно считать началом полного откровения той силы, которая двигала всем западным развитием. Революция передала верховную власть народу в смысле простой суммы отдельных лиц, все единство которых сводится лишь к случайному согласию желаний и интересов,— согласию, которого может и не быть. Уничтожив те традиционные связи, те идеальные начала, которые в старой Европе делали каждое отдельное лицо только элементом высшей общественной группы и, разделяя человечество, соединяли людей,— разорвав эти связи, революционное движение предоставило каждое лицо самому себе и вместе с тем уничтожило его органическое различие от других. В старой Европе это различие и, следовательно, неравенство лиц обусловливалось принадлежностью к той или другой общественной группе и местом, в ней занимаемым. С уничтожением же этих групп в их прежнем значении исчезло и органическое неравенство, осталось только низшее натуральное неравенство личных сил. Из свободного проявления этих сил должны были создаться новые формы жизни на месте разрушенного мира. Но никаких положительных оснований для такого нового творчества не было дано революционным движением. Легко видеть, в самом деле, что принцип свободы сам по себе имеет только отрицательное значение. Я могу жить и действовать свободно, т. е. не встречая никаких произвольных препятствий или стеснений, но этим, очевидно, нисколько не определяется положительная цель моей деятельности, содержание моей жизни. В старой Европе жизнь человеческая получала свое идеальное содержание от католичества, с одной стороны, и от рыцарского феодализма — с другой. Это идеальное содержание давало старой Европе ее относительное единство и высокую ге-

роическую силу, хотя уже оно таило в себе начало того дуализма, который должен был необходимо привести к последующему распадению. Революция окончательно отвергла старые идеалы, что было, разумеется, необходимо, но по своему отрицательному характеру не могла дать новых. Она освободила индивидуальные элементы, дала им абсолютное значение, но лишила их деятельность необходимой почвы и пищи; поэтому мы видим, что чрезмерное развитие индивидуализма в современном Западе ведет прямо к своему противоположному — к всеобщему обезличению и опошлению. Крайняя напряженность личного сознания, не находя себе соответствующего предмета, переходит в пустой и мелкий эгоизм, который всех уравнивает. Старая Европа в богатом развитии своих сил произвела великое многообразие форм, множество оригинальных, причудливых явлений; были у нее святые монахи, что из христианской любви к ближнему жгли людей тысячами; были благородные рыцари, всю жизнь сражавшиеся за дам, которых никогда не видали, были философы, делавшие золото и умиравшие с голоду, были ученые схоластики, рассуждавшие о богословии как математики, а о математике как богословы. Только эти оригинальности, эти дикие величия делают Западный мир интересным для мыслителя и привлекательным для художника. Все его положительное содержание в прошлом, ныне же, как известно, единственное величие, еще сохраняющее свою силу на Западе, есть величие капитала; единственное существенное различие и неравенство между людьми, еще существующее там,— это неравенство богача и пролетария, но и ему грозит великая опасность со стороны революционного социализма. Социализм имеет задачей преобразовать экономические отношения общества введением большей равномерности в распределении материального богатства. Едва ли можно сомневаться, что социализму обеспечен на Западе скорый успех в смысле победы и господства рабочего сословия. Но настоящая цель этим достигнута не будет. Ибо как вслед за победой третьего сословия (буржуазии) выступило враждебное ему четвертое, так и предстоящая победа этого последнего вызовет, наверно, пятое, т. е. новый пролетариат, и т. д. Против социально-экономической болезни Запада, как против рака, всякие операции будут только паллиативами. Во всяком случае, смешно было бы видеть в социализме какое-то великое откровение, долженствующее обновить человечество. Если в самом деле предположить

даже полное осуществление социалистической задачи, когда все человечество равномерно будет пользоваться материальными благами и удобствами цивилизованной жизни, с тем большею силою станет перед ним тот же вопрос о положительном содержании этой жизни, о настоящей цели человеческой деятельности, а на этот вопрос социализм, как и все западное развитие, не дает ответа.

Правда, много толкуют о том, что на место идеального содержания старой жизни, основанного на *вере,* дается новое, основанное на *знании*, на науке; и пока эти речи не выходят за пределы общностей, можно подумать, что дело идет о чем-то великом, но стоит только посмотреть поближе, какое же это знание, какая наука, и великое очень скоро переходит в смешное. В области знания Западный мир постигла та же судьба, как и в области жизни общественной: абсолютизм теологии сменился абсолютизмом философии, которая в свою очередь должна уступить место абсолютизму эмпирической положительной науки, т. е. такой, которая имеет своим предметом не начала и причины, а только явления и их общие законы. Но общие законы суть только общие факты, и, по признанию одного из представителей эмпиризма, высшее совершенство для положительной науки может состоять лишь в том, чтобы иметь возможность свести все явления к одному общему закону или общему факту, напр<имер>, к факту всемирного тяготения, который уже не сводим ни к чему другому, а может быть только констатирован наукой. Но для ума человеческого теоретический интерес заключается не в познании факта как такого, не в констатировании его существования, а в объяснении, т. е. в познании его причин, а от этого-то познания и отказывается современная наука. Я спрашиваю: почему совершается такое-то явление, и получаю в ответ от науки, что это есть только частный случай другого, более общего явления, о котором наука может сказать только, что оно существует. Очевидно, что ответ не имеет никакого отношения к вопросу и что современная наука предлагает нашему уму камни вместо хлеба. Не менее очевидно, что такая наука не может иметь прямого отношения ни к каким живым вопросам, ни к каким высшим целям человеческой деятельности, и притязание давать для жизни идеальное содержание было бы со стороны *такой* науки только забавным. Если же подлинной задачей науки признавать не это простое констатирование общих фактов или законов, а их действительное объяснение, то дол-

жно сказать, что в настоящее время наука совсем не существует, все же, что носит теперь это имя, представляет на самом деле только бесформенный и безразличный материал будущей истинной науки; и понятно, что зиждительные начала, необходимые для того, чтобы этот материал превратился в стройное научное здание, не могут быть выведены из самого этого материала, как план постройки не может быть выведен из кирпичей, которые на нее употребляются. Эти зиждительные начала должны быть получены от высшего рода знания, от того знания, которое имеет своим предметом абсолютные начала и причины, следовательно, истинное построение науки возможно только в ее тесном внутреннем союзе с теологией и философией как высшими членами одного умственного организма, который только в этой своей цельности может получить силу и над жизнью. Но такой синтез совершенно противоречит общему духу западного развития: та исключающая отрицательная сила, которая разделила и уединила различные сферы жизни и знания, не может сама по себе снова соединить их. Лучшим тому доказательством могут служить те неудачные попытки синтеза, которые мы встречаем на Западе. Так, напр<имер>, метафизические системы Шопенгауэра и Гартмана (при всем их значении в других отношениях) настолько сами бессильны в области верховных начал знания и жизни, что должны обращаться за этими началами — к Буддизму.

Если, таким образом, идеальное содержание для жизни не в состоянии дать современная наука, то то же самое должно сказать и о современном искусстве. Для того, чтобы творить вечные истинно художественные образы, необходимо прежде всего верить в высшую действительность идеального мира. И как может давать вечные идеалы для жизни такое искусство, которое не хочет ничего знать, кроме этой самой жизни в ее обиходной поверхностной действительности, стремится быть только ее точным воспроизведением? Разумеется, такое воспроизведение даже невозможно, и искусство, отказываясь от идеализации, переходит в карикатуру.

И в сфере общественной жизни, и в сфере знания и творчества вторая историческая сила, управляющая развитием Западной цивилизации, будучи предоставлена сама себе, неудержимо приводит под конец к всеобщему разложению на низшие составные элементы, к потере всякого универсального содержания, всех безусловных начал

бытия. И если мусульманский Восток, как мы видели, совершенно уничтожает человека и утверждает только *бесчеловечного бога,* то Западная цивилизация стремится прежде всего к исключительному утверждению *безбожного человека,* т. е. человека, взятого в его кажущейся поверхностной отдельности и действительности и в этом ложном положении признаваемого вместе и как единственное божество и как ничтожный атом — как божество для себя, субъективно, и как ничтожный атом — объективно, по отношению к внешнему миру, которого он есть отдельная частица в бесконечном пространстве и преходящее явление в бесконечном времени. Понятно, что все, что может произвести такой человек, будет дробным, частным, лишенным внутреннего единства и безусловного содержания, ограниченным одною поверхностью, никогда не доходящим до настоящего средоточия. Отдельный личный интерес, случайный факт, мелкая подробность — атомизм в жизни, атомизм в науке, атомизм в искусстве — вот последнее слово Западной цивилизации. Она выработала частные формы и внешний материал жизни, но внутреннего содержания самой жизни не дала человечеству; обособив отдельные элементы, она довела их до крайней степени развития, какая только возможна в их отдельности; но без внутреннего органического единства они лишены живого духа и все это богатство является мертвым капиталом. И если история человечества не должна кончиться этим отрицательным результатом, этим ничтожеством, если должна выступить новая историческая сила, то задача этой силы будет уже не в том, чтобы вырабатывать отдельные элементы жизни и знания, созидать новые культурные формы, а в том, чтоб оживить, одухотворить враждебные, мертвые в своей вражде элементы высшим примирительным началом, дать им общее безусловное содержание и тем освободить их от необходимости исключительного самоутверждения и взаимного отрицания.

Но откуда может быть взято это безусловное содержание жизни и знания? Если бы человек имел его в самом себе, он не мог бы ни утратить, ни искать его. Оно должно быть вне его как частного, относительного существа. Но не может оно быть и во внешнем мире, ибо этот мир представляет только низшие ступени того развития, на вершине которого находится сам человек, и если он не может найти безусловных начал в самом себе, то в низшей природе еще менее; и тот, кто кроме этой видимой действительности себя и внешнего мира не признает ни-

какой другой, должен отказаться от всякого идеального содержания жизни, от всякого истинного знания и творчества. В таком случае человеку остается только низшая животная жизнь; но счастие в этой низшей жизни зависит от слепого случая и если даже достигается, то всегда оказывается иллюзией, и так как, с другой стороны, стремление к высшему и при сознании его неудовлетворимости все-таки остается, но служит только источником величайших страданий, то естественным заключением является, что жизнь есть игра, которая не стоит свеч, и совершенное ничтожество представляется как желанный конец и для отдельного лица и для всего человечества. Избежать этого заключения можно, только признавая выше человека и внешней природы другой, безусловный, божественный мир, бесконечно более действительный, богатый и живой, нежели этот мир призрачных поверхностных явлений, и такое признание тем естественнее, что сам человек по своему вечному началу принадлежит к тому высшему миру и смутное воспоминание о нем так или иначе сохраняется у всякого, кто еще не совсем утратил человеческое достоинство.

Итак, третья сила, долженствующая дать человеческому развитию его безусловное содержание, может быть только откровением высшего божественного мира, и те люди, тот народ, через который эта сила имеет проявиться, должен быть только *посредником* между человечеством и тем миром, свободным, сознательным орудием последнего. Такой народ не должен иметь никакой специальной ограниченной задачи, он не призван работать над формами и элементами человеческого существования, а только сообщить живую душу, дать жизнь и целость разорванному и омертвелому человечеству через соединение его с вечным божественным началом. Такой народ не нуждается ни в каких особенных преимуществах, ни в каких специальных силах и внешних дарованиях, ибо он действует не от себя, осуществляет не свое. От народа — носителя третьей божественной силы требуется только свобода от всякой ограниченности и односторонности, возвышение над узкими специальными интересами, требуется, чтоб он не утверждал себя с исключительной энергией в какой-нибудь частной низшей сфере деятельности и знания, требуется равнодушие ко всей этой жизни с ее мелкими интересами, всецелая вера в положительную действительность высшего мира и покорное к нему отношение. А эти свойства несомненно принадлежат племен-

ному характеру Славянства, в особенности же национальному характеру русского народа. Но и исторические условия не позволяют нам искать другого носителя третьей силы вне Славянства и его главного представителя — народа русского, ибо все остальные исторические народы находятся под преобладающей властью той или другой из двух первых исключительных сил: восточные народы — под властью первой, западные — под властью второй силы. Только Славянство, и в особенности Россия осталась свободною от этих двух низших потенций и, следовательно, может стать историческим проводником третьей. Между тем две первые силы совершили круг своего проявления и привели народы, им подвластные, к духовной смерти и разложению. Итак, повторяю, или это есть конец истории, или неизбежное обнаружение третьей всецелой силы, единственным носителем которой может быть только Славянство и народ русский.

Внешний образ раба, в котором находится наш народ, жалкое положение России в экономическом и других отношениях не только не может служить возражением против ее призвания, но скорее подтверждает его. Ибо та высшая сила, которую русский народ должен провести в человечество, есть сила не от мира сего, и внешнее богатство и порядок относительно ее не имеют никакого значения. Великое историческое призвание России, от которого только получают значение и ее ближайшие задачи, есть призвание религиозное в высшем смысле этого слова. Когда воля и ум людей вступят в действительное общение с вечно и истинно существующим, тогда только получат свое положительное значение и цену все частные формы и элементы жизни и знания — все они будут необходимыми органами или посредствами одного живого целого. Их противоречие и вражда, основанная на исключительном самоутверждении каждого, необходимо исчезнет, как только все вместе свободно подчинятся одному общему началу и средоточию.

Когда наступит час обнаружения для России ее исторического призвания, никто не может сказать, но все показывает, что час этот близок, даже несмотря на то, что в русском обществе не существует почти никакого действительного сознания своей высшей задачи. Но великие внешние события обыкновенно предшествуют великим пробуждениям общественного сознания. Так, даже Крымская война, совершенно бесплодная в политическом отношении, сильно, однако, повлияла на сознание нашего

общества. Отрицательному результату этой войны соответствовал и отрицательный характер пробужденного ею сознания. Должно надеяться, что готовящаяся великая борьба послужит могущественным толчком для пробуждения *положительного сознания* русского народа. А до тех пор мы, имеющие несчастие принадлежать к русской интеллигенции, которая вместо образа и подобия Божия все еще продолжает носить образ и подобие обезьяны,— мы должны же наконец увидеть свое жалкое положение, должны постараться восстановить в себе русский народный характер, перестать творить себе кумира изо всякой узкой ничтожной идейки, должны стать равнодушнее к ограниченным интересам этой жизни, свободно и разумно уверовать в другую, высшую действительность. Конечно, эта вера не зависит от одного желания, но нельзя также думать, что она есть чистая случайность или падает прямо с неба. Эта вера есть необходимый результат внутреннего душевного процесса — процесса решительного освобождения от той житейской дряни, которая наполняет наше сердце, и от той мнимо научной школьной дряни, которая наполняет нашу голову. Ибо отрицание низшего содержания есть тем самым утверждение высшего, и, изгоняя из своей души ложных божков и кумиров, мы тем самым вводим в нее истинное Божество.

В РЕДАКЦИЮ ЖУРНАЛА «МЫСЛЬ»

Милостивые государи!

Будучи весьма признателен сотруднику вашего журнала, взявшему на себя труд познакомить читателей «Мысли» с содержанием моей книги «Критика отвлеченных начал», я считаю должным в видах нашего общего интереса исправить одну невольную ошибку, в которую впал г. N. N., может быть, не без повода с моей стороны. В конце своего добросовестного и большею частию точного изложения моей книги ваш сотрудник, отлагая подробный разбор ее до другого времени, делает краткую оценку моего труда с своей точки зрения и тут, между прочим, он весьма категорично приписывает мне одну нехорошую мысль, которая ни в книге, ни в голове моей никогда не имела места. Дело идет об экономических отношениях в нормальном обществе. «Укажем хотя бы, говорит г. N. N., на проповедуемое г. Соловьевым оплачивание нравственных достоинств. Как будто цель нравственных действий есть материальное вознаграждение. Положим, автор выворачивает дело наизнанку, и его нравственно совершенные люди не будут требовать вознаграждения сами, а будут вознаграждаемы остальными людьми вследствие нравственного влечения этих последних» и т. д. (до конца параграфа, «Мысль», № 12 за 1880 г., стр. 234). Так как о «вознаграждении» или «оплачивании» нравственных достоинств во всей «Критике отвлеченных начал» не говорится ни одним словом, то, очевидно, это есть собственный вывод вашего сотрудника из того, что он прочел на стр. 196 моей книги. Хотя я никак не скажу, чтобы на этой странице моя мысль была выражена с достаточною ясностью и определенностью, однако там совсем нет того, что мне приписано. Я утверждаю в этом месте только, что в нормальном обществе наиболее совершенные его члены (духовные вожди общества) должны обладать и наибольшими материальными средствами, не определяя при этом, откуда они их получают. По моему представлению, им незачем ни требовать этих средств от других, ни

ждать добровольной «подачки». Чтобы не возбуждать дальнейшего недоумения, выскажусь прямо. Действительное внутреннее совершенство дает человеческому духу если не безграничную, то чрезвычайно большую силу и власть, как над его собственною материальною природой, так и над материальною природою внешнего мира, вследствие чего такой человек обладает всевозможными материальными средствами, которыми он, разумеется, пользуется только на благо других людей, не имеющих такой власти над материей; сам же он, ни в чем не нуждаясь, ни от кого и ни от чего не зависит. Короче сказать, духовные вожди общества, люди *святые* и *вещие*, будут вместе с тем и людьми *могучими* — владыками и правителями всей природы. Мысль фантастическая, хотя и не новая, но во всяком случае весьма далекая от «узких и жалких понятий текущей действительности», которые напрасно подкладывает под нее мой критик, очевидно, введенный в заблуждение употребляемым мною термином «экономический» подобно тому, как термин «земство» ввел в заблуждение другого почтенного критика моей книги (г. Чичерина), возбудив, по-видимому, в его уме представление о земской управе.

Еще позволю себе посетовать на г. N. N. за громкое название, которым он обозначает мой труд: «опыт построения научно-философской религии» (!). Каковы бы ни были мои виды и задачи в будущем, изданное сочинение имеет самые скромные притязания. Это подготовительный критический труд, некоторая расчистка умственной почвы под основания для будущего духовного здания. Говоря без метафор, я имел в виду, исходя из существующих в сознании, наличных принципов, постепенным логическим процессом привести ум читателя к *пределам* того синтетического всеобъединяющего воззрения, которое, по-моему, заключает в себе истину и спасение.

Надеюсь, вы не затруднитесь поместить эту объяснительную (ничуть не полемическую) заметку в ближайшем № «Мысли».

Влад. Соловьев

27 января 1881 г.

СМЫСЛ СОВРЕМЕННЫХ СОБЫТИЙ

Содержание речи, произнесенной на Высших женских курсах профессором В. С. Соловьевым 13го марта 1881 года

В предыдущих лекциях находим несколько руководящих мыслей, которые помогут нам уяснить смысл современных событий. Мы видели, что исходная точка платонизма есть отрицание действительности как подлинного бытия, как истины. Платон признает данную действительность, противополагает ей мир истинного, должного.

Это противоположение в платонизме, как и вообще в философии, есть по преимуществу теоретическое. Недолжный, ненормальный характер действительности заключается, с точки зрения Платона, в ее неразумности, случайности, неистинности. То, что он признает настоящим, должным, разумным, идеальный мир, открывается умственному созерцанию — деятельности теоретической, умственной. Конечно, и философия Платона содержит элемент нравственный, но он на втором плане. Дальше теоретического противоположения мира истинного и неистинного не пошла древняя философия, и самое заключение ее — неоплатонизм (как видно уже из его названия) есть не более как систематическое дополнение к философии Платона.

Впервые христианство дало этому античному противоположению истинного и не-истинного мира значение нравственное, жизненное, практическое. Подобно платонизму, христианство исходит из отрицания действительности, но оно отрицает ее не как бытие неистинное только, а как бытие противонравственное, как зло. Зло и тягость существующего почувствовались здесь с особенною, необычайною силой. Весь мир во зле лежит, сказал апостол, и это правда. Все то, что мы называем злом в нравственном смысле: насилие, порабощение, истребление одного существа другим — все это есть мировой закон, закон природы, которая тем только и живет, что существа борются и истребляют друг друга.

Но этот общий закон природы не стал бы ощутителен как зло, если бы не существовало никакого другого закона. Несомненно, что уже в природе нечеловеческой проявляется еще другое начало, другой закон, но действует он здесь как слепая, бессознательная, неосознаваемая внутренно сила. Такой же инстинктивный характер имеет этот высший закон и в природном человечестве, но человек на этом не останавливается; на известной точке развития он доходит до сознания и ощущения другого закона бытия как *внутреннего* начала его собственной, нематериальной жизни. Это сознание и ощущение божественного начала бытия, противоположного материальному, впервые совершилось в лице Христа и составляет сущность христианства. Весь мир во зле лежит, говорит любимый ученик Христа, но мы знаем, что мы сыны Божии, и мы победили (тех, кто от мира), ибо Тот, Кто в нас, больше того, кто в мире, и это есть победа, победившая мир,— вера наша[1].

В христианстве мы имеем не просто учение, подобное другим религиозным учениям, а действительный реальный мировой факт: рождение нового человека. Этот мировой факт, это воплощение в факте истины, как живого начала, основы новой жизни, не было процессом только внутренним, субъективным, совершившимся внутри, а таким, в котором внутреннее перерождение сопровождалось изменением материальной природы человека, изменением всех его внешних отношений.

Но это внешнее, объективное, перерождающее действие должно было распространиться на весь человеческий мир путем долгого и сложного процесса. Причина замедления и усложнения понятна: Христос и те из Его последователей, в которых совершился факт рождения духовного человека, говоря о Боге, божественной жизни, духовном человеке, знали, о чем они говорили: то, что они разумели, были события их собственной внутренней жизни: все это было ими пережито. Но раз они дали этой пережитой действительности внешнее выражение, раз они объективировали ее в образах, люди, которые этого процесса не переживали, над которыми все еще тяготело господство материального начала, могли внешним образом, так сказать, на слово, принять новые формы жизни, согла-

---

[1] Первое послание Иоанна, гл. 4, ст. 4. гл. 5, ст. 19, ст. 4.

совать их с прежними представлениями и создать, таким образом, внешнюю формальную систему духовной жизни, духовного царства. Так и случилось. Большинство человечества приняло христианство с формальной стороны. Явились доктрины и учреждения, по внешности христианские, но лишенные внутренней жизни христианства; таков характер средневековой теологии и средневековой церкви. Происшедшее отсюда теоретическое отношение к основным началам действительной жизни, не только не совместимое с сущностью христианства, но диаметрально противоположное его духу, неизбежно повлекло за собой и практическое вырождение христианства.

Христианство завещало человечеству осуществить царство правды, которое открылось как внутренний и мировой факт, как процесс действительной жизни (состоящий во внутреннем изменении субъекта в духе объективного образца и в объективировании субъективного процесса перерождения). В христианстве извращенном явилось стремление путем внешних средств, путем насилий осуществить ложно понятое царство Божие. Вспомним тех поборников католического православия, которые во время Альбигойских войн отдавали приказания истреблять поголовно всех, правых и виноватых, говоря: «На том свете Господь отличит правоверных». Этих фанатических ревнителей о букве закона, которые путем насилий и убийств стремятся осуществить правду, и должно считать родоначальниками современных революционеров.

В средневековом христианстве, в средневековой церкви открытое истинным христианством Божественное начало, христианский Бог превратился в нечто внешнее, совершенно чуждое истинно-человеческому началу, и в этом качестве оно должно было рано или поздно потерять всякую силу. Результатом процесса овнешнения было отречение человека от Бога, признание Его несуществующим. Однако от христианства осталось в человеческой душе бесконечное стремление осуществить на земле, в данном мире, в данной действительности что-то лучшее, какое-то царство правды, хотя действительный характер царства правды и утратился.

Итак, Бога человек потерял, Божественное начало, скрытое в душе человека и открытое в христианстве, потерялось из виду. Остались в распоряжении человека только начало человеческое, рациональное, и инстинкт, животная природа. И вот мы видим стремление на этих

началах основать царство правды; являются попытки реализовать его во имя чистого разума; эту роль выполняет французская революция 89 г. провозглашением безусловности прав разума. Однако немедленно вслед за переворотом обнаруживается, что разум, сам по себе, есть начало <не>определенное, безразличное, формальное, что он может своим анализом разбить традиционные формы жизни, но бессилен дать жизни содержание сам из себя. Жизненное содержание разум получает или из бытия Божественного, или из бытия материального. Когда первое было закрыто, оставалось только второе. Поэтому мы видим, что вслед за провозглашением чисто человеческого начала, прав разума, дается полный разгул животным страстям. И если первая половина задачи французской революции, провозглашение безусловных прав человека, имела некоторый благотворительный результат, явившись довершением того, что было начато христианством, упразднив рабство в форме остатков феодализма, в форме крепостного состояния, то во второй своей половине революция, основываясь на насилии, привела лишь к худшему деспотизму.

Современное революционное движение началось с того, чем кончила французская революция, и такой ход движения логичен. Дело в том, что господствующее миросозерцание отказалось не только от теологических принципов, а и от метафизической идеи, права чистого разума, которая лежала на основе революции 89 г. Если же отнять и теологические принципы и метафизическую идею безусловной личности, остается только зверская природа, действие которой есть насилие.

Но если современная революция начинает с насилия, если она пользуется им как средством для осуществления какой-то новой правды, она тем самым обнаруживает, что в ней кроется явная ложь; ложь в принципе и на практике; в *принципе* — потому что, признавая только материальное начало в мире и человеке, нельзя говорить о чем-то должном, о чем-то таком, что не существует, не должно существовать, ибо с точки зрения материальной все есть материальный факт и никакого безусловного начала не может быть; это — ложь по *факту,* потому что, если бы действительно современная революция искала царства правды, она не могла бы смотреть на насилие как на средство его осуществить. Если она признает правду, дол-

жное, истинное, нормальное, если она верит в правду, она должна признавать, что правда сама собою сильнее неправды. Употреблять же насилие для осуществления правды значит признать правду бессильною. Современная революция на деле показывает, что она признает правду бессильною. Но поистине правда сильна, а насилия современной революции выдают ее бессилие. Для человека, с человеческой точки зрения, всякое насилие, всякое внешнее воздействие чуждой ему силы, есть бессилие. Такая внешняя сила есть для зверя — сила, а для духовного существа — бессилие, и если человеку не суждено возвратиться в зверское состояние, то революция, основанная на насилии, лишена будущности.

<ПУБЛИЧНАЯ ЛЕКЦИЯ, ЧИТАННАЯ ПРОФЕССОРОМ СОЛОВЬЕВЫМ В КРЕДИТНОМ ОБЩЕСТВЕ>

Личное просвещение, крайнее выражение которого есть наше время, приходит к противоречию между безусловными требованиями личности и невозможностью их осуществить. То, чего требует просвещение, находится в народной вере.

Личное просвещение требует безусловной правды, но, заявляя это требование, оно правде не верит. Если бы верили в безусловную правду, то верили бы, что она сильнее неправды, что она должна быть осуществлена не чуждыми средствами, а сама собой. Народ же верит в нее; он верит, что правда сильнее неправды и собственною нравственною силою может победить неправду. Чтобы безусловная правда осуществлялась в действительности внешней, нужно, чтобы эта правда существовала сама по себе. Эта правда, сама по себе сущая,— есть Бог. Если неправда состоит в розни всего — то единство всего — есть правда, как живое единство — она есть Бог. Личное просвещение отвергло Бога, и оно хорошо сделало, ибо этот Бог, которого оно отвергло, не есть Бог народной веры. Бог народа не есть ни внешний Бог мистицизма, ни отвлеченный Бог метафизики — а есть живой Бог. Народ верит в Него, и эта вера не только не отвергается просвещением, разумом и наукою, а напротив — требуется ими; ведь и разум и наука признают, что все существующее имеет единство, что мир есть некоторое целое; без этого ни разум, ни наука невозможны. Но какое же это целое? Можно представить его как сумму частей, и тогда мир будет огромным механизмом; однако машина требует машиниста, но ведь если все есть машина, то для машиниста места нет; следовательно, вселенная не может быть механизмом; она есть организм, единое абсолютное живое существо, и это существо есть Бог.

Далее — личное просвещение заявляет безусловные права и безусловное значение личности — но и этого заявления оно оправдать не может, ибо оно не верит в безусловное значение личности. Народ же верит в безусловное значение личности, потому что верит в действительность и безусловность личности Христа, который своею личностью заявил веру, оправдал это заявление, осуществил безусловную правду, которая делом оказалась сильнее внешнего (?) случайного. Он победил все случайное, все чуждое и явил Себя сильнее греха и смерти. Личное просвещение отвергло Христа, но опять-таки этот Христос, отвергнутый просвещением, не есть Христос народной веры. Просвещение отвергло догматического Христа, который представляет какую-то случайность — Бога, сошедшего с небес в определенный момент времени и потом вознесшегося снова. Но народ верит не в такого Христа; для народа Христос не есть личность в условиях определенного времени и места, а личность живая, безусловная, универсальный принцип. Народ верит в живого Христа, верит, что начало, которое действовало в историческом Христе, может проявлять свое действие во всех людях после Христа. Эта вера народная в Христа — не может уничтожиться просвещением.

Личное просвещение ставит задачею осуществление абсолютной правды во внешней действительности, т. е. не только в природе человеческой, но и в действительном мире. И, однако, возможность такого осуществления исключается тем, что личность признает действительность природы как нечто внешнее и на мир смотрит как на нечто случайное только, видит в материальной природе лишь совокупность явлений, которая сама по себе равнодушна к безусловной правде, к безусловной истине, к безусловному содержанию. Если такова внешняя действительность, то как же может безусловная идея в ней осуществиться? Народная вера не так смотрит на природу и человеческий мир. Она признает, что природа сама по себе имеет стремление к безусловному единству, к безусловной правде. Народная вера верит, что природа человеческая и внешний мир имеют единую душу и что эта душа стремится воплотить божественное начало, стремится родить в себе Божество: народ верит в Богородицу. — Конечно, эта Богородица, в которую верит народ, не есть та, которую, начиная с протестантства, отвергало личное просвещение. Для народной веры Богородица, как и Христос, есть. Это — душа мира, первая материя, матерь

всего существующего, которая, переходя (от форм астральных) к формам органическим и далее человеческим, стремится воплотить в себе божественное начало, осуществить, родить его.

Такова народная вера: народ верит в вечную сущую правду — живого Бога; в безусловное человеческое начало в Боге — в личность Христа и в присутствие божественного начала как вечного стремления во всей природе — в Богородицу. Этою верою определяется духовное содержание народной жизни, все идеалы народа. Но народ не довольствуется одним признанием идеала. Как интеллигенция, так и народ стремится признанные истинными идеалы, в которые он верит как в существующие сами по себе, перенести в жизнь, в свою неистинную действительность, осуществить их в неидеальном божественном бытии. На свое человеческое, земное существование народ смотрит как на средство, как на форму для осуществления этого божественного начала.

Пока идеал божественной, абсолютной правды еще не осуществился, пока все люди не стали Христами и все женщины Богородицами, народ признает внешние формы образования, внешнюю среду,— живет в государстве. Но он никогда не признавал и никогда не признáет этой внешней среды как нечто самостоятельное. Для народа все земные формы являются как подчиненная среда для осуществления идеала. И в представителе государства, в своем политическом вожде народ видит не представителя внешнего закона как чего-то самостоятельного — а носителя своего духовного идеала.

В прошлое воскресение на этом самом месте вы слышали красноречивое изложение идеи царя по народному воззрению. Я с ним согласен (иначе я бы не указывал на него), скажу только, что то, что говорилось, не было доведено до конца, истинная мысль не была досказана — беру на себя смелость ее досказать.

Несомненно, для народа царь не есть представитель внешнего закона. Да, народ видит в нем носителя и выразителя всей своей жизни, личное средоточие всего своего существа; да, царь не есть для него распорядитель грубою физическою силою для осуществления внешнего закона. Но если царь действительно есть личное выражение всего народного существа, и прежде всего, конечно, существа духовного, то он должен стать твердо на идеальных началах народной жизни: то, что народ считает вер-

ховной нормой жизни и деятельности, то и царь должен ставить верховным началом жизни.

Настоящая минута представляет небывалый дотоле случай для государственной власти оправдать на деле свои притязания на верховное водительство народа. Сегодня судятся и, вероятно, будут осуждены — на смерть убийцы царя. Царь может простить их и, если он действительно чувствует свою связь с народом, он должен простить. Народ русский не признает двух правд. Если он признает правду Божию за правду, то другой для него нет, а правда Божия говорит: «Не убий».

Если можно допускать смерть как уклонение от недостижимого идеала, убийство для самообороны, для защиты, то убийство холодное над безоружным — претит душе народа. Вот великая минута самоосуждения — или самооправдания.— Пусть царь и самодержец России заявит на деле, что он прежде всего христианин, а как вождь христианского народа, он обязан быть христианином.

Не от нас зависит решение этого дела, не мы призваны судить. Всякий осуждается и оправдывается собственными своими решениями, но если государственная власть отрицается от христианского начала и вступает на кровавый путь, мы выйдем из него и отстранимся, отречемся от нее!

В мире борются два зла, два злые начала: одно начало хаоса — грех, другое начало внешнего закона,— но есть и третье начало. Два первые начала не могут сами решить свою борьбу, но есть третье — начало внутренней правды, начало благодати, которое упраздняет и грех, и закон. Русский народ всегда, с самого начала своей истории бессознательно держался этого третьего начала. Признаем же его, как такое, примем его сознательно.

Скажем же решительно и громко заявим, что мы стоим под знаменем Христовым и служим единому Богу — Богу любви. Пусть народ узнает в нашей мысли свою душу и в нашем совете свой голос; тогда он услышит нас, и поймет нас, и пойдет за нами.

О ДУХОВНОЙ ВЛАСТИ В РОССИИ

(По поводу последнего пастырского воззвания Св<ятейшего> Синода)

В последнем пастырском воззвании Св<ятейшего> Синода оплакивается пагубное нравственное состояние России и подробно перечисляются все грехи и беззакония, которым мы подпали: безверие, нерадение, своекорыстие, необузданное вольномыслие, гордость, любостяжание, жажда удовольствий, невоздержание и зависть. Упреки справедливые, и никто не вправе отклонить их от себя. Но поистине прискорбное недоумение вызывается тем, что Св<ятейший> Синод, оплакивая бедственное положение России и пространно говоря по этому поводу о нравственных болезнях, присущих всему естеству человеческому со времени грехопадения, ни единым словом не касается того особенного великого недуга, который удручает ныне русский народ в его целости и составляет истинную причину тягостного его положения. Странно и прискорбно такое умолчание не только по важности дела, но и потому, что этот великий народный недуг ближе всего касается иерархии Русской церкви, находится в области ее прямого ведения и от нее прежде всего может и должен ожидать своего уврачевания.

Помимо всех грехов и беззаконий в отдельных лицах и сословиях, русский народ в своей совокупности духовно парализован; нравственное единство его нарушено, не видно в нем *действий* единого *духовного* начала, которое бы, как душа в теле, внутренно управляло всею жизнью. Для России, как народа христианского, такое верховное начало жизни дано в истине Христовой. Духом, животворящим наш общественный организм, должен быть дух Христов, дух любви и свободного согласного единения; им же должен определяться и высший идеал для всего общественного строения России. Если Россия не по имени только, но воистину есть страна христианская, то в основе ее общественной организации и жизни должно лежать

нравственное свободное единение людей во Христе, образующее духовное общество, или церковь.

Церковь есть «собрание верующих». Верующих во что? — Прежде всего в Бога христианского, который есть любовь. Но можно ли воистину верить в любовь, не имея в себе любви? Итак, церковь не есть собрание верующих только, но собрание любящих. Любовь же не может быть бездейственна, и союз любви в человечестве или в отдельном народе, т. е. церковь, не может замкнуться в круге религиозного культа, не может оставаться равнодушным к внешней жизни, ко всем делам и отношениям человеческим. Любовь есть сила беспредельного расширения, и церковь, на любви основанная, должна проникать во всю жизнь общества человеческого, во все его отношения и деятельность, ко всему нисходя и все до себя возвышая. Существуя во внешней среде гражданского общества и государства, церковь не может обособиться и отделиться от этой среды, но должна воздействовать на нее своею духовною силою, должна привлекать к себе государство и общество и постепенно уподоблять их себе, проводя свое начало любви и согласия во все области человеческой жизни. И как особое орудие или орган такого воздействия церкви на мирское общество существует учреждение духовной власти, или иерархия церковная. Сия иерархия особенно предназначена своим авторитетом и влиянием служить духовному объединению человеческого общества, вводя присущее церкви начало любви в жизнь гражданскую и дела государственные и не словами только молясь, но делами заботясь о том, чтобы *имя Божие святилось* в людях, чтобы *царствие Божие пришло* в мир и чтобы *воля Божия исполнилась* не на небе только, но *и на земле.*

Так должно быть по правде, но не то мы видим на деле. Не говорю о мире западном, где церковь в папстве заменила Христа папою, а в протестантстве отреклась от самой себя; не говорю и о христианском Востоке, где она, подавленная долговременным рабством, не могла проявить своих сил. Но если Запад не православен, а Восток не свободен, то что сказать о православной и свободной России?

Вот уже более двух столетий, как церковь Русская, вместо того чтобы служить основою истинного единения для всей России, сама служит предметом разделения и вражды. Значительная часть русского народа, разделившись на множество сект, враждебно спорит между собою

о вере и сходится лишь в общем отрицании «господствующей» церкви. И иерархия Русской церкви, вместо того чтобы и вне церкви действовать великою силою любви, отрешилась от нее внутри себя: стремясь принуждением возвратить к единству отпавших, произвела еще большее разделение; пытаясь насилием утвердить свой верховный авторитет, подвергается опасности совсем его лишиться.

Россия, как страна христианская, ищет жизни в церкви Христовой, но церковь Русская обессилена расколом церковным и, прежде чем животворить, сама нуждается в оживлении. Вот чем глубоко страдает вся Россия, вот ее великий недуг, о котором забыл упомянуть Св<ятейший> Синод в своем перечне наших нравственных болезней.

Воистину справедливо и по-христиански мудрствует Св<ятейший> Синод, приписывая все наши бедствия грехам нашим и беззакониям. Сеющий грех пожнет беду.

Этот вечный нравственный закон имеет силу не только для отдельных лиц, но и для целых обществ и учреждений человеческих, поскольку они живут и действуют как существа собирательные и, следовательно, могут и грешить, т. е. уклоняться от своего назначения. Но и единичные, и собирательные существа не во всем своем составе равномерно ответственны за действия и страдания свои. Так, если кто поднимет руку свою на обиду своего ближнего, то ответственность за это падает не на руку, а на голову его. Точно так же и в обществах человеческих есть центральные и правящие органы, которым принадлежит движущее начало в жизни этих обществ и которые поэтому несут ответственность за их судьбу. Итак, если Русская церковь и в ней вся Россия страдает великим и бедственным недугом церковного раскола и бессилия духовной власти, то не есть ли причина этого бедствия какой-нибудь грех самой этой власти, представляющей движущее начало в жизни церковной? Церковь Христова свята и непорочна, но иерархия российская, без сомнения, может погрешить, может уклониться от долга и призвания своего и тем навести управляемую ею церковь на путь величайших бедствий. И не нужно нам останавливаться на предположениях о возможности такого уклонения, когда история явно свидетельствует о его действительности.

Было время, когда духовная власть в России, хотя и скудная деятельными силами, представляла, однако, христианское начало в обществе и, верная своему призванию, обладала общепризнанным нравственным авторитетом. Не соперничая с властью государственною, но и не уни-

жаясь перед нею, не потворствуя дурным инстинктам народа, но и не отчуждаясь от него, она и в глазах государства, и в глазах народа действительно занимала должное ей высокое положение. Благодаря этому древняя Россия, несмотря на отсутствие просвещения и дикость нравов, обладала зачатками правильных общественных отношений и здоровой всенародной жизни. Какова бы ни была печальная и мрачная действительность старой России, народ не мог в ней погрязнуть, пока крепка была у него вера в нравственное начало иной жизни и пока были среди него властные люди, служившие этому нравственному началу и представлявшие в глазах народа верный, хотя бы и неполный, образ этой истинной жизни. И мирская государственная власть, добровольно признавая высший, чисто *нравственный* авторитет власти духовной и опираясь на него, сама получала нравственное значение и внутреннюю силу.

Когда ныне говорят о тесном единении Государства и Земли в древней России, о взаимном доверии и согласии государя и народа, выражавшемся на земских соборах, то не должно забывать, *на чем* основывалось это единение, откуда исходил нравственный авторитет государя, позволявший ему и безбоязненно созывать земские соборы, и охотно выслушивать их мнения. Это согласие Государства и Земли, правителя и народа, основывалось на том, что они одинаково преклонялись перед общим духовным авторитетом христианского начала, начало же это имело в обществе твердых и верных выразителей в лице иерархов церковных. Таким образом, сила народная и власть государственная приводились в согласие третьею, высшею тех двух, нравственною силою церкви. Общественная жизнь России двоилась, но не распадалась на государство и земство, благодаря этому третьему высшему началу, освящавшему и волю народа, и деятельность правительства, ставя для них обоих единую вечную цель — водворение правды Божией на земле. И если государство охраняло землю Русскую, то его самого охраняли святители Русской церкви. Митрополит Алексий, ради блага Русской земли едущий ходатаем в Орду и силою своей святости, явной и для неверных, спасающий князя Московского,— вот истинный исторический символ русских общественных основ.

Московские государи по благословению святителей служили земле Русской. В этом благословении они почерпали свой нравственный авторитет, свою твердость в деле правления, свое доверие к народу, выразившееся

между прочим в земских соборах. Вот почему тот самый государь, который первый возмутился против нравственных требований духовной власти и не захотел ее правде подчинить свой произвол, он же впервые потерял доверие к народу, отделился от земли. Иван IV, замучивший митрополита Филиппа, убоялся земли и из страха перед землею завел опричнину. И однако же злодеяния Ивана IV не имели рокового значения в русской истории, не замутили источника народной жизни; напротив, они дали ему случай обнаружить свою силу. Между Иваном IV и св. Филиппом не было ни спора о власти, ни каких-либо личных счетов. Святитель исполнил свой долг как представитель нравственного принципа, обличая царя, изменившего этому принципу, и, как носитель духовной силы, не побоялся физического насилия и смерти. Беззаконие царя было торжеством святителя. В Иване IV государственная власть сошла с своих нравственных основ, но народ не потерял ничего существенного, ибо существенное для него — это духовная сила, святость, и этот высший идеал получил лишь новый блеск в глазах народа от крови святителя, умершего за святое дело.

Митрополит Филипп оправдал веру народную, не посрамил христианского знамени, и вот, несмотря на весь погром Ивана IV, народ остается спокоен. По русскому чувству еще можно было жить при Иване Грозном. Отчего же через сто лет при «тишайшем» Алексее Михайловиче значительная часть русского народа вдруг почувствовала, что жить нельзя, и в отчаянии бросилась в леса и пустыни, и полезла в горящие срубы? Что же такое случилось? Этим людям показалось, что случилась величайшая на земле беда, что архиереи уклонились в латинство, не стало истинной духовной власти в православном мире, наступило царство антихристово; на престол митрополита-мученика сел патриарх-мучитель, сам принял латинство и других к тому силою принуждает...

Так говорят раскольники. На самом же деле, хотя никто и не переходил в латинство, однако совершенно несомненно, что со времени патриарха Никона и по его почину иерархия Русской церкви, оставаясь по вере и учению православною, усвоила в своей внешней деятельности стремления и приемы, обличающие чуждый, не евангельский и не православный дух[1].

---

[1] Если и в прежние времена можно указать пример духовного насилия в Русской церкви — в преследовании «жидовствующих» — то и в этом случае вполне несомненно влияние латинства.

Патриарх Никон не переходил в латинство, но основное заблуждение латинства было им безотчетно усвоено. Это основное заблуждение состоит в том, что духовная власть признается сама по себе как принцип и цель. Между тем, поистине, она не есть принцип и цель в мире христианском. Принцип есть Христос, а цель — царствие Божие и правда его. Духовная же власть есть лишь необходимое в земном состоянии церкви орудие для возможного достижения этой цели, т. е. для водворения правды Божией на земле, а истинный авторитет и права духовной власти прямо зависят от верного ее служения правде Божией и суть естественное следствие и принадлежность такого служения. Иерархи церковные преимущественно передо всеми христианами должны заботиться о том — что единое есть на потребу, — зная, что все прочее приложится им. И древние иерархи Русской церкви знали это, и потому, действуя властно на благо земли, они не выставляли своей власти как особого принципа и не заботились о правах своих. Действительно, представляя собою то духовное христианское начало, которому верила и поклонялась вся Россия, правительство церковное тем самым находилось в неразрывном внутреннем единстве с народом и государством, как одушевляющая сила их собственной жизни, и, следовательно, никак не могло противопоставлять себя им и тягаться с ними, не могло соперничать с государством или угнетать народ. Патриарх Никон первый решительно обособил духовную власть в России, поставил ее как что-то отдельное, вне народа и государства, и этим неизбежно вызвал чуждые и враждебные отношения между ними. С тех пор распалось нравственное единство России и возникло то духовное безначалие, в котором мы и доселе находимся; ибо с отделением духовной власти, изменившей своему призванию, народ и государство лишаются руководящего начала их общей жизни, внутренний смысл и цель этой жизни теряются из вида.

Патриарха Никона обыкновенно обвиняют в чрезмерном возвеличении духовной власти; поистине, следует упрекнуть его в противном; чрезмерно возвысить духовную власть нельзя, ибо она, по существу, есть высшая власть в мире. «Вся предана мне Отцом моим», говорит Основатель и вечный Первосвященник церкви, передавший *верным* апостолам своим власть вязать и решить на небе и на земле. Возвеличить духовную власть нельзя, но можно унизить и исказить ее, отделяя ее от того, чему она служит, ради чего существует и чем освящается, — от

любви и правды Божией. Отделенная от своего божественного содержания, духовная власть становится случайною историческою силою наряду с другими такими же силами, с которыми ей приходится неизбежно тягаться. Понимаемая как верховная власть в юридическом смысле, она прежде всего сталкивается с существующею верховною властью царскою. Соперничество и тяжба с царем составляли главную задачу жизни для патриарха Никона. Патриарх стал писаться «великим государем» наряду с царем[1], вмешивался в военные и дипломатические дела и во все подробности управления. Но неужели такое соперничество и такое хлопотливое вмешательство в мелочи государственной жизни служили к возвеличению духовной власти, а не к унижению ее? Неужели верховный первосвященник Русской церкви, представляющий в ней Небесного Царя и Первосвященника, неужели он мог получить новое освящение своему великому званию от титула земной власти? И если сам Никон в своей оправдательной записке, следуя средневековым католическим писателям, сравнивает отношение духовной и мирской власти с отношением солнца и луны, то не явное ли это противоречие с его собственною деятельностию? Разве солнце соперничает с луной или ищет ее света, а не само дает ей свет? Духовная власть не однородна и несоизмерима с мирскою; она должна освящать и направлять эту последнюю, но не может спорить с нею о преобладании. Христос не соперничал с Кесарем и не боролся с ним, и истинные представители Христова царства никогда не соперничали с властями земными. Не соперничал с князем Московским митрополит Алексий, а покровительствовал ему; не соперничал с Иваном Грозным митрополит Филипп, но властным словом обличил его и мученичеством своим показал истинное превосходство духовного начала. Святители православные не тягались и не боролись с мирскою властью — тягались и боролись с нею издавна римские папы, и если бы мы даже не имели прямых свидетельств о сочувствии патриарха Никона папству, одни его отношения к царю достаточно показывали бы, чей дух внесен им в русскую иерархию.

[1] Патриарх Филарет Никитич также писался «великим государем» рядом с царем, но исключительно по личному своему отношению к царю, как его отец; Никон же предоставленное ему лично право возвел в неотъемлемую принадлежность своей власти.

Потянувшись за приманкою земной власти, иерархия обнаружила первое уклонение от своего истинного призвания; за ним последовало второе, еще более решительное. Отступивши от христианского идеала, иерархия тем самым роняет свой нравственный авторитет в глазах христианского народа, теряет свою внутреннюю духовную связь с ним,— ей остается только внешний принудительный авторитет. Такой авторитет, как нечто чуждое, вызывает несогласие и протест. Но иерархия, раз ставши в положение *внешней* власти, смотрит на несогласие с собою как на преступное возмущение и отвечает на него преследованиями и казнями. В защиту авторитета и единства церковного воздвигаются плахи и костры; духовной власти нужна не только корона, но и меч государственный.

Когда апостол Петр в саду Гефсиманском вынул меч в защиту Христа, Христос остановил и осудил его. В защиту ли Христа вынула свой меч русская иерархия? На Христа ли нападали раскольники? или патриарх Никон с своими исправленными книгами был дороже Христа? или протопоп Аввакум с товарищами были хуже рабов первосвященнических? Кого и что ограждали застенками и кострами русские архиереи, пусть они сами скажут,— послушаем их собственное признание.

В 1682 г. во время стрелецкой смуты один из старообрядцев, Павел Даниловец, сказал, обращаясь к патриарху Иоакиму: «Правду говоришь, святейший владыко, что вы на себе Христов образ носите; но Христос сказал: научитеся от мене яко кроток есмь и смирен сердцем, а не срубами, не огнем и мечом грозил. Велено повиноваться наставникам, но не велено слушать и Ангела, если не то возвещает. Что за ересь и хула двумя перстами креститься? за что тут жечь и пытать?» И что же отвечает патриарх? «Мы за крест и молитву не жжем и не пытаем, жжем за то, что *нас еретиками называют* и не повинуются св. церкви, а креститесь как хотите».

Вот из-за чего носители образа Христова проливали кровь христианскую, вот за что мучили и жгли тысячи христиан, как в злейшие времена языческих гонений. *«Нас еретиками называете,* а креститесь как хотите!» Иезуиты говорят: живите и веруйте, как и во что хотите, только признавайте папу.

Великие святители Православной церкви вообще не славились гонениями на еретиков. Такими гонениями издавна славилось папство, и тут опять несомненно, чьи пре-

дания были усвоены русскою иерархией со времен Никона.

Хорошо было бы все это забыть, как дела давно минувшие. Но, к несчастию, русская иерархия доселе не отказалась явно от латинского начала религиозного насилия, внесенного в нее Никоном! После того как Московский собор, осудив лицо Никона, не только подтвердил доброе дело исправления книг, но своими злосчастными клятвами как бы освятил и тот пагубный дух насилия и деспотизма, с которым Никон вел это дело; преемники низложенного патриарха решительно пошли по его следам, умножая кровавые гонения на раскольников. Вскоре формы этих гонений смягчились, но и смягчение это произошло по почину не церкви, а светской власти. Когда Петр Великий по соображениям государственной выгоды заменил казни раскольников фискальными против них мерами, когда затем Петр III, Екатерина II, Александр I и Александр II по личным побуждениям человеколюбия и веротерпимости все более и более ослабляли религиозные преследования, иерархия не только не руководила ими в этом, но и задерживала их добрые начинания, ревниво охраняя латинское начало принуждения в делах веры и совести. Этим духовная власть решительно признала, что она опирается не на внутреннюю нравственную силу, а на силу внешнюю, вещественную. Но иерархия, отделившаяся от всенародного тела, сама по себе не имеет и вещественной силы. Она должна искать ее у того же светского правительства, обладающего материальным могуществом, но для этого ей нужно отказаться от своей независимости, *пойти в услужение* к светской власти. И русская иерархия не замедлила совершить этот третий грех против своего великого призвания. Вместо того чтобы поучать и руководить мирское правительство в истинном служении Богу и земле, она сама как бы пошла в услужение к этому правительству. Сначала, при Никоне, она тянулась *за государственною короною*, потом крепко схватилась *за меч государственный* и наконец принуждена была надеть *государственный мундир.*

Чуждое семя, пересаженное Никоном на почву Русской церкви, произросло в течение двух столетий, и теперь мы можем судить о нем по его всходам.

Явное бессилие духовной власти, отсутствие у нее общепризнанного нравственного авторитета и общественного значения, безмолвное подчинение ее светским властям, отчуждение духовенства от остального народа и в самом

духовенстве раздвоение между черным, начальствующим, и белым, подчиненным, деспотизм высшего над низшим, вызывающий в этом последнем скрытое недоброжелательство и глухой протест, религиозное невежество и беспомощность православного народа, дающая простор бесчисленным сектантам, равнодушие или же вражда к христианству в образованном обществе — вот всем известное современное положение Русской церкви.

За эти два столетия, несмотря на личные заслуги и святость многих иерархов, скрытый яд чуждого начала, проникший в церковное правительство, помешал ему проявить христианскую деятельность в жизни общественной. Те же узы чуждого духа отняли у нашей учащей церкви плодотворное действие в области духовной науки и просвещения.

В то время как на Западе ум человеческий, возмущенный насилиями и ложью католичества, отрешился от религиозного начала и, развивши свою самодеятельность, создал вне христианства отвлеченную рациональную философию и натуралистическую науку, против которых все усилия католической теологии оказались безуспешными, что делали наши православные богословы? Повторяли положения и аргументы той самой католической теологии, которая уже явно оказалась несостоятельной, или же робко примыкали к менее резким формам рационализма в богословии протестантском. А между тем наша церковь хранит неискаженною догматическую истину христианства и на наших богословах лежала прямая обязанность, ввиду великого умственного развития Запада, проникшего и в русское общество, показать, что христианская истина не боится мысли и знания человеческого, что, не отрекаясь от себя, она может воспользоваться всеми произведениями ума, может сочетать веру религиозную с свободною философскою мыслию и откровения божественной жизни с открытиями человеческого знания. Задача великая, но авторитетные богословы Православной церкви даже и не ставят этой задачи. И вот, несмотря на личные таланты и ученость многих иерархов, несмотря на многие полезные ученые труды нашего духовенства, *самостоятельной* духовной науки не существует в России, русское богословие ничего существенного не привнесло к сокровищам духовного знания, завещанным ей Востоком, и доселе держится исключительно на определениях и формулах VII и VIII-го века, как будто с тех пор ничего не произошло, как будто со времен последних великих учи-

телей Востока, св. Максима Исповедника и Иоанна Дамаскина, ум человеческий не поднимал новых вопросов и сомнений, и как будто, наконец, новоевропейская философия и наука не представляют для современных православных богословов такой же умственной пищи, какую находили в древней греческой философии великие богословы прежних веков!

Это умственное бесплодие не может быть поставлено в прямую вину русской иерархии; оно служит лишь признаком ее упадка. Прямая же ее вина в том, что она уклонилась от своего *общественного* призвания, от того, чтобы проводить и осуществлять в обществе человеческом новую духовную жизнь, открывшуюся в христианстве. Ибо не может отказаться от этой великой общественной задачи церковь, как союз общественный, соединяющий людей глубочайшею и могущественнейшею в мире связью — религиозною.

Утверждать, что христианское духовное начало не должно входить как руководящая сила в жизнь общественную, а через нее и в деятельность государственную, утверждать, что там ему не место, — это значит отрицать церковь как общественное учреждение. Но иерархи православные отрицать церковь не могут, не могут отрицать, что она должна воздействовать на общество человеческое в духе Христовом, проникая и перерождая этим животворящим духом все формы и отношения общественные. Не могут они отрицать и того, что видимым проводником этого духовного воздействия на Землю и Государство должно быть прежде всего духовное правительство, сосредоточивающее в себе *деятельные* силы церкви. Итак, что же сделало русское церковное правительство для исполнения этой задачи? Где и в чем проявило оно в два последние столетия свое благотворное воздействие на русское общество и государство? В эти два века в России немало было сделано успехов общественных: крепостное рабство постепенно смягчалось и наконец совсем упразднено, смягчались уголовные законы, уничтожены пытки и почти уничтожена смертная казнь, допущена некоторая свобода исповедания. Все эти улучшения, без сомнения, предпринимались в духе христианском, и между тем представляющая христианское начало в обществе власть духовная никакого участия во всем этом не принимала. Можно ли указать, в каком добром общественном деле в России за последние два века видно было деятельное участие иерархии? Кто же виноват после того, если все

эти добрые начинания мирской власти, лишенные высшего руководства духовного начала, не привели к положительным результатам и, разрушая зло, не создали добра? Кто виноват, что народ, освобожденный государством, но не находящий достаточного руководства со стороны церкви, предоставлен собственным темным инстинктам? И что же мудреного, наконец, если в этом народе те, у кого духовная потребность сильнее, идут в раскол, а у кого слабее — в кабак?

Правда, положение России бедственно. И неужели духовное правительство России, возлагая на всех нас вину ее бедствий, с себя одного ее сложит? Христос спас душу человеческую и церкви своей завещал спасать народы и все человечество. Но вот народ христианский находится на пути гибели. И кто же решится обвинить, обвинить его в лице тех людей, которые во тьме невежества и в постоянной борьбе с материальной нуждою все-таки более всех нас сохраняют и веру Христову, и стремление жить по-Божьи? Неужели мы обвиним убогих, незнающих и безвластных, а тех, кто свободен от нужды и знает истину, и имеет в своих руках власть действовать во имя ее,— оправдаем? Да избавит нас Бог от такого лицемерия!

Без сомнения, существующая церковная власть не ответственна за исторические грехи своих предшественников. Это есть пагубное наследство, от которого она должна отказаться. Церковь православная утверждается на предании, но на *предании истины,* а не на предании лжи. Любовь к предкам и истинная связь с ними состоит не в подражании их грехам, а в старании искупить их своими добрыми делами. Если же всякое предание свято, тогда не нужно нам проповедовать Евангелия язычникам, которые стоят на своем отеческом предании. Если всякое предание свято, тогда поклонимся и папе римскому, который твердо держится своего антихристова предания.

Воистину дурное предание тяготеет и над иерархиею Русской церкви; но ей от него отрешиться легче, чем иерархии западной, которая свое заблуждение возвела в догмат. Восточная же иерархия, хотя и отклонилась в своей деятельности от духа Христова, но не восстала против него сознательно и не поставила себя на место Христа. И если в известную историческую эпоху духовная власть в России усвоила себе чуждые, неправославные стремления, то почему же в другую эпоху она не может отказаться от них и вернуться к своему призванию? Воистину может и должна.

И не нужно для этого никаких внешних чрезвычайных мер, ни восстановления патриаршества, ни созвания вселенского собора. Если многовластие не благо, то и единовластие само по себе не спасение. Единовластие пап не спасло же Римскую церковь от заблуждения, а, напротив, привело к нему, и единовластие патриаршеское не предохранило Русскую церковь от греха при Никоне, а скорее способствовало к нему. Дух Христов может одинаково действовать и через одного, и через многих. Сей дух требуется восстановить в иерархии Русской церкви, как сущность и основание ее власти. Он же покажет и лучшие для нее формы.

И вселенский собор собственно для возрождения Русской церкви не нужен: грех не на Вселенской, а на Русской церкви, и прежде всего она сама должна от него очиститься.

Поместный собор 1667 г. в Москве своими клятвами утвердил разделение Русской церкви и подорвал истинное значение духовной власти. Такой же поместный собор должен снять эти клятвы и открыть раскольникам путь к воссоединению с церковью.

Собор Русской церкви должен торжественно исповедать, что истина Христова и церковь Его не нуждается в принудительном единстве форм и насильственной охране и что евангельская заповедь любви и милосердия прежде всего обязательна для церковной власти. Собор Русской церкви, признав эту заповедь за высшее правило деятельности, должен ходатайствовать и перед светским правительством об отмене всех утеснительных законов и мер против раскольников, сектантов и иноверцев.

Наконец, собор Русской церкви, признавши, что истинная вера не исключает разумного убеждения и не боится свободного исследования, должен отказаться от духовной цензуры как принудительного учреждения, оставив за церковью ее неотъемлемое право или, лучше, обязанность произносить свое порицание и осуждение всем тем мнениям, публично выраженным, которые противоречат православной христианской истине.

Отказавшись, таким образом, от внешней полицейской власти, церковь приобретет внутренний нравственный авторитет, истинную власть над душами и умами. Не нуждаясь более в вещественной охране светского правительства, она освободится от его опеки и станет в подобающее ей достойное отношение к государству.

Мы знаем, что в неправославной части христианского мира церковь и государство или стремятся поглотить друг друга, или же стараются так разграничить свои сферы, чтобы совсем не касаться друг друга в полном взаимном равнодушии, согласно теории свободной церкви в свободном государстве. Теория благовидная, но по существу несостоятельная и к правительству христианского народа во всяком случае неприменимая. Ибо не может христианское правительство быть свободно от истины христианской и, следовательно, не может быть равнодушно к церкви, представляющей эту истину на земле. Если гражданское правительство действительно признает высший авторитет христианского начала, то оно неизбежно желает руководиться им в своей деятельности и таким образом становится во внутреннюю нравственную зависимость от церкви, поскольку она воплощает в себе это христианское начало. И если *такое* правительство не захочет насильственно поддерживать религиозное единство и церковный авторитет, то не из равнодушия к вере и церкви, а, напротив, из веры в христианское и церковное начало благодати и любви, не требующее и не допускающее насилия.

Истинное отношение церкви и государства, без сомнения, есть обоюдная свобода, но не отрицательная свобода равнодушия, а положительная свобода согласного взаимодействия в сослужении одной общей цели — устроению истинной общественности на земле.

Правильное отношение церкви и государства существовало у нас некогда в зачатке. И если это отношение нарушено, то вина в этом падает не на государство. Ибо прежде чем Петр Великий подверг церковную власть внешнему подчинению государственному, сама эта власть церковная уже допустила в себе противохристианский дух гордости, деспотизма и насилия и тем подвергла сомнению свое право на независимое существование. И пока иерархия Русской церкви не отрешится от этого чуждого духа и не вернется к силе и разуму истинного православного христианства, до тех пор не возвратит она и своей свободы, и своего значения.

Власть церковная существует для блага общественного. Может ли она бездействовать, когда, по собственному ее признанию, общество так близко к гибели? И кому же действовать, как не ей? Ей вверен свет истины, ей даны ключи разумения. Ее призывают к делу и благоговение народа ко всему божественному, и жаждущее его искание

высшей правды. Она вооружилась против раскола и сект, видя в них только мрак и зло. Должна ли она всегда оставаться при таком одностороннем взгляде: разве не крайнее благоговение к божественному вызвало раскол старообрядчества, разве не искреннее искание правды Божией, стремление усвоить и осуществить ее порождает многочисленные секты в русском народе? Не должна ли духовная власть отозваться на это искание, со снисхождением устраняя невежественные и дикие его формы? Но она обратилась лицом лишь к дурной стороне народного движения в расколе, к фанатизму и невежеству, и против этого дурного стала действовать еще худшим, сначала плахами и кострами, и доныне действует запрещениями и утеснениями. Раскол этим не уничтожился и церковь не прославилась. Ужели еще не явно, что этот путь есть путь ложный и гибельный? Ужели не пора его оставить? Отчего бы духовному правительству не взяться за религиозное движение в народе с хорошей его стороны? Против темной ревности староверов ко всему божественному оно должно усилить свое просвещенное рвение. Оно должно показать, что ему так же и еще более дорога правда Божия и христианская жизнь в духе и истине, чем всем этим ищущим сектантам,— тогда они пришли бы к нему и от него получили бы то, чего ищут — живую православную вселенскую веру. Вера эта, безотчетно таящаяся в душе русского народа (как православных, так и сектантов), познала бы тогда сама себя в своем вселенском единстве и воскресла бы к новой жизни.

Тогда и лучшие люди образованного общества, отдаленные от истины христианской тем образом мертвенности и распадения, который эта истина приняла в нынешней учащей церкви,— тогда и эти люди в новом просветленном образе христианства узнали бы искомую ими высшую правду и свободным убеждением отдались бы ей.

Святейший Синод в своем всенародном воззвании указывает на решающее значение настоящего бедственного времени и на необходимость действовать против грозящей нам гибели. Для христиан, знающих, что одними человеческими силами ничего сделано быть не может, основание и источник всякого действия есть молитва. Но чтобы молитва не была языческим пустословием, необходима полная вера в силу Духа Божия, совершенная преданность всеблагой воле Божией, решительное отречение ото всех внешних вещественных, недостойных дела Божия, средств и орудий. Только такая молитва привлекает

к нам божественные силы и дает нам действовать во славу Божию и на благо земле.

Для нас, несовершенных в вере, полухристиан и полуязычников, малодоступно такое самоотречение, малодоступна для нас и настоящая молитва. Но представители духовного царства на земле по самому назначению своему призваны к истинной молитве и истинному духовному действию. Они не могут колебаться между Духом Божиим и силами вещественного мира, они должны показать, что в них пребывает и действует Тот, кто больше мира, кто победил мир божественною любовью, кто приходил не для того, чтобы судить мир, но чтобы спасти его. И истинная духовная власть, по преимуществу носящая образ Христов, на Него одного должна полагаться, оставив все соображения человеческой мудрости, которая есть буйство перед Богом, безбоязненно отбросив все гнилые опоры человеческих преданий, которые суть прах и в прах обратятся. На такую духовную власть возлагает свои надежды христианская Россия, от такой духовной власти ждет она себе спасения; а в силу вещественную и в человеческие измышления Россия не верила и не верит.

ВЕЛИКИЙ СПОР И ХРИСТИАНСКАЯ ПОЛИТИКА

I

ВСТУПЛЕНИЕ.— ПОЛЬША И ВОСТОЧНЫЙ ВОПРОС

Черезо всю жизнь человечества проходит великий спор Востока и Запада. Еще Геродот относит его начало ко временам полуисторическим: первые проявления всемирной борьбы между Европой и Азией он указывает в событиях баснословных — в похищении финикиянами женщин из Аргоса и в похищении Елены из Лакедемона сыном троянского Приама. От такой древности этот спор достиг до наших дней, и доселе он глубоко разделяет человечество и мешает его правильной жизни. Возникший до христианства, на время остановленный новою религией, затем опять возобновленный антихристианскою политикою в самом христианском мире, этот пагубный спор может и должен быть окончательно решен истинно христианскою политикою.

Как нравственность христианская имеет в виду осуществление царства Божия внутри отдельного человека, так христианская политика должна подготовлять пришествие царства Божия для всего человечества как целого, состоящего из больших частей — народов, племен и государств.

Но прошедшая и настоящая политика действующих в истории народов имеет очень мало общего с такою целью, а большею частью и прямо ей противоречит — это факт бесспорный. В политике христианских народов доселе царствует безбожная вражда и раздор, о царстве Божием здесь нет и помину. Для многих этого достаточно: так оно есть, значит, так тому и быть. Нельзя, однако, выдержать до конца такого преклонения перед фактом; ибо тогда пришлось бы преклоняться перед чумою и холерою, которые также суть факты. Все достоинство человека в том, что он сознательно борется с дурною действительностью ради лучшей цели. Господство болезни есть

факт, но цель есть здоровье; и от этого дурного факта к лучшей цели есть переход и посредство, называемое медициною. И в общей жизни человечества царство зла и раздора есть факт, но цель есть царство Божие, и к этой-то цели посредствующий переход от дурной действительности называется христианскою политикою[1].

Согласно общераспространенному мнению, каждый народ должен иметь свою собственную политику, цель которой — соблюдать исключительные *интересы* этого отдельного народа или государства. В то время как представители европейской цивилизации, англичане или французы, действуя исключительно в своих национальных интересах, самоуверенно кричат об этом на весь свет, как о деле вполне пристойном и даже похвальном, раздаются иногда и у нас патриотические голоса, требующие, чтобы мы не отставали в этом от других народов и также руководились бы в политике исключительно *своими* национальными и государственными интересами, и всякое отступление от такой «политики интереса» объявляется или глупостью, или изменою. Быть может, в таком взгляде есть недоразумение, происходящее от неопределенности слова «интерес»: все дело в том, о *каких* именно интересах идет речь. Если полагать интерес народа, как это обыкновенно делают, в его богатстве и внешнем могуществе, то при всей важности этих интересов несомненно для нас, что они *не должны* составлять высшую и окончательную цель политики, ибо иначе ими можно будет оправдывать всякие злодеяния, как мы это и видим. В последнее время патриоты всех стран смело указывают на политические злодеяния Англии как на пример, достойный подражания. Пример в самом деле удачный: никто и на словах и на деле не заботится так много, как англичане, о своих национальных и государственных интересах. Всем известно, как ради этих интересов богатые и властительные англичане морят голодом ирландцев, давят индусов, насильно отравляют опиумом китайцев, грабят Египет. Несомненно, все эти дела внушены заботой о национальных интересах. Глупости и измены тут нет, но бесчеловечия и бесстыдства много. Если бы возможен был *только такой*

[1] Таким образом, эта политика вовсе не есть *утопия* в порицательном смысле этого слова, то есть такая, которая не хочет знать о дурной действительности и осуществляет свой идеал в пустом пространстве; христианская политика, напротив, исходит из действительности и прежде всего хочет *помочь против действительного зла.*

патриотизм, то и тогда не следовало бы нам подражать английской политике: лучше отказаться от патриотизма, чем от совести. Но такой альтернативы нет. Смеем думать, что истинный патриотизм согласен с христианскою совестью, что есть другая политика кроме политики интереса или, лучше сказать, что существуют иные интересы у христианского народа, не требующие и даже совсем не допускающие международного *людоедства.*

Что это международное людоедство есть нечто непохвальное, это чувствуется даже теми, которые им наиболее пользуются. Политика материального интереса редко выставляется в своем чистом виде. Даже англичане, самодовольно высасывая кровь из «низших рас» и считая себя вправе это делать просто потому, что это выгодно им, англичанам, нередко, однако, уверяют, что приносят этим великое благодеяние самим низшим расам, приобщая их к высшей цивилизации. Здесь, таким образом, грубое стремление к своей *выгоде* превращается в возвышенную мысль о своем культурном *призвании.* Этот идеальный мотив, еще весьма слабый у практических англичан, во всей силе обнаруживается у народа мыслителей. Германский идеализм и склонность к высшим обобщениям делают невозможным для немцев грубое эмпирическое людоедство английской политики. Если немцы поглотили вендов, пруссов и собираются поглотить поляков, то не потому, что это им выгодно, а потому, что это их «призвание» как высшей расы: германизируя низшие народности, возводить их к истинной культуре. Английская эксплуатация есть дело материальной выгоды; германизация есть духовное призвание. Англичанин является перед своими жертвами как пират; немец — как педагог, воспитывающий их для высшего образования. Философское превосходство немцев обнаруживается даже в их политическом людоедстве: они направляют свое поглощающее действие не на внешнее достояние народа только, но и на его внутреннюю сущность. Эмпирик англичанин имеет дело с фактами; мыслитель немец с идеей: один грабит и давит *народы,* другой уничтожает в них самую *народность.*

Высокое достоинство германской культуры неоспоримо. Но все-таки принцип высшего культурного призвания есть принцип жестокий и неистинный. О жестокости его ясно говорят печальные тени народов, подвергнутых духовному рабству и утративших свои жизненные силы. А неистинность этого принципа, его внутренняя несостоятельность, явно обличается его неспособностью к после-

довательному применению. Вследствие неопределенности того, что собственно есть высшая культура и в чем состоит культурная миссия, нет ни одного исторического народа, который не заявлял бы притязания на эту миссию и не считал бы себя вправе насиловать чужие народности во имя своего высшего призвания. Народом народов считают себя не одни немцы, но также евреи, французы, англичане, греки, итальянцы и т. д., и т. д. Но притязание одного народа на привилегированное положение в человечестве *исключает* такое же притязание другого народа. Следовательно, или все эти притязания должны остаться пустым хвастовством, пригодным только как прикрытие для утеснения более слабых соседей, или же должна возникнуть *борьба* не на жизнь, а на смерть между великими народами из-за права культурного насилия. Но исход такой борьбы никак не докажет действительно высшего призвания победителя; ибо перевес военной силы не есть свидетельство культурного превосходства: такой перевес имели полчища Тамерлана и Батыя, и если бы в будущем такой перевес выпал на долю китайцев благодаря их многочисленности, то все-таки никто не преклонится перед культурным превосходством монгольской расы.

Идея культурного призвания может быть состоятельной и плодотворной только тогда, когда это призвание берется не как мнимая *привилегия,* а как действительная *обязанность,* не как господство, а как служение.

У каждого отдельного человека есть материальные интересы и интересы самолюбия, но есть также и *обязанности* или, что то же, *нравственные* интересы, и тот человек, который пренебрегает этими последними и действует только из-за выгоды или из самолюбия, заслуживает всякого осуждения. То же должно принять и относительно народов. Если даже смотреть на народ как только на сумму отдельных лиц, то и тогда в этой сумме не может исчезнуть нравственный элемент, присутствующий в слагаемых. Как общий интерес целого народа составляет *равнодействующую* всех частных интересов (а не простое повторение каждого в отдельности) и имеет отношение к подобным же коллективным интересам других народов, так же точно должно рассуждать и о народной нравственности. Расширение личного во всенародное нет основания ограничивать одною низшею стороною человека: если материальные интересы отдельных людей порождают общий народный интерес, то и нравственные интересы отдельных людей порождают общий нравственный интерес

народа, относящийся уже не к отдельным членам других народов, а к целости,—у народа является нравственная обязанность к другим народам и ко всему человечеству. Видеть в этой общей обязанности метафору и вместе с тем стоять за общий национальный интерес как за что-то действительное есть явное противоречие. Если народ — только отвлеченное понятие, то ведь отвлеченное понятие не может иметь не только обязанностей, но точно так же не может у него быть и никаких интересов и никакого призвания. Но это явная ошибка. Во всяком случае, мы должны признать интерес народа как общую функцию частных деятелей, но такою же функцией является и народная обязанность. Есть у народа интерес, есть у него и совесть. И если эта совесть слабо обнаруживается в политике и мало сдерживает проявления национального эгоизма, то это есть явление ненормальное, болезненное, и всякий должен сознаться, что это нехорошо. Нехорошо международное людоедство, оправдываемое или не оправдываемое высшим призванием; нехорошо господство в политике воззрений того африканского дикаря, который на вопрос о добре и зле отвечал: добро — это когда я отниму у соседей их стада и жен, а зло — когда у меня отнимут. Такой взгляд господствует в международной политике; но он же в значительной мере управляет и внутренними отношениями: в пределах одного и того же народа сограждане повседневно эксплуатируют, обманывают, а иногда и убивают друг друга, однако же никто не заключает из этого, что так и должно быть; отчего же такое заключение получает силу в применении к высшей политике?

Есть и еще несообразность в теории национального эгоизма, губительная для этой теории. Раз признано и узаконено в политике господство своего интереса, только как *своего,* то совершенно невозможным становится указать *пределы* этого *своего;* патриот считает своим интерес своего народа в силу национальной солидарности, и это, конечно, гораздо лучше личного эгоизма, но здесь не видно, почему именно *национальная* солидарность должна быть сильнее солидарности всякой другой общественной группы, не совпадающей с пределами народности? Во время французской революции, например, для эмигрантов-легитимистов чужеземные правители и вельможи оказались гораздо больше своими, чем французские якобинцы, для немецкого социал-демократа парижский коммунар также более свой, нежели померанский помещик, и т. д., и т. д.

Быть может, это очень дурно со стороны эмигрантов и социалистов, но на почве политического *интереса* решительно нельзя найти оснований для их осуждения.

Возводить свой интерес, свое самомнение в высший принцип для народа, как и для лица, значит узаконять и увековечивать ту рознь и ту борьбу, которая раздирает человечество. Общий факт борьбы за существование, проходящий чрез всю природу, имеет место и в натуральном человечестве. Но весь исторический рост, все успехи человечества состоят в последовательном ограничении этого факта, в постепенном возведении человечества к высшему образцу правды и любви. Откровение этого образца, этого нового человека, явилось в живой действительности Христа. И не должно нам, воспринявшим нового человека, опять возвращаться к немощным и скудным стихиям мира, к упраздненному на кресте раздору между эллином и варваром, язычником и иудеем. Ставить выше всего исключительный интерес и значение своего народа требуют от нас во имя патриотизма. От *такого* патриотизма избавила нас кровь Христова, пролитая иудейскими патриотами во имя своего национального интереса: «Аще оставим Его тако, вси уверуют в него: и приидут Римляне, и возьмут место и язык наш... уне есть нам, да един человек умрет за люди, а не весь язык погибнет». Умерщвленный патриотизмом одного народа, Христос воскрес для всех народов и заповедал ученикам своим: «шедше научите *вся языки*».

Что же? или христианство упраздняет национальность? Нет, но сохраняет ее. Упраздняется не *национальность,* а *национализм.* Озлобленное преследование и умерщвление Христа было делом не народности еврейской, для которой Христос (по человечеству) был ее высшим расцветом, а это было дело узкого и слепого национализма таких патриотов, как Каиафа. — И то, что было сказано выше о политике немцев и англичан, нисколько не служит к осуждению этих *народностей.* Мы различаем народность от национализма по *плодам их.* Плоды английской народности мы видим в Шекспире и Байроне, в Берклее и в Ньютоне; плоды же английского национализма суть всемирный грабеж, подвиги Варрен Гастингса и лорда Сеймура, разрушение и убийство. Плоды великой германской народности суть Лессинг и Гете, Кант и Шеллинг, а плод германского национализма — насильственное онемечение соседей от времен тевтонских рыцарей и до наших дней.

Народность, или национальность, есть положительная сила, и каждый народ по особому характеру своему назначен для особого служения. Различные народности суть различные органы в целом теле человечества,— для христианина это есть очевидная истина. Но если члены физического тела только в басне Менения Агриппы спорят между собою, то в народах — органах человечества, слагаемых не из одних стихийных, а также из сознательных и волевых элементов, может возникнуть и возникает действительно противоположение себя целому, стремление выделиться и обособиться от него. В таком стремлении *положительная сила народности* превращается в *отрицательное усилие национализма.* Это есть народность, отвлеченная от своих живых сил, заостренная в сознательную исключительность и этим острием обращенная ко всему другому. Доведенный до крайнего напряжения национализм губит впавший в него народ, делая его врагом человечества, которое всегда окажется сильнее отдельного народа. Христианство, упраздняя национализм, спасает народы, ибо *сверхнародное* не есть *безнародное.* И здесь имеет силу слово Божие: только тот, кто положит душу свою, сохранит ее, а кто бережет душу свою, тот потеряет ее. И народ, желающий во что бы то ни стало сохранить душу свою в замкнутом и исключительном национализме, потеряет ее, и только полагая всю душу свою в *сверхнародное* вселенское дело Христово, народ сохранит ее. Как личное самоотвержение, победа над эгоизмом не есть уничтожение самого *ego,* самой личности, а, напротив, есть возведение этого ego на высшую ступень бытия, точно так же и относительно народа: отвергаясь исключительного национализма, он не только не теряет своей самостоятельной жизни, но тут только и получает свою действительную жизненную задачу. Эта задача открывается ему не в рискованном преследовании низменных интересов, не в осуществлении мнимой и самозваной миссии, а в исполнении исторической обязанности, соединяющей его со всеми другими в общем вселенском деле. Возведенный на эту степень, патриотизм является не противоречием, а полнотою личной нравственности. Лучшие стремления человеческой души, высшие веления христианской совести *прилагаются* тогда к вопросам и делам политическим, а не противуполагаются им. Не должно себя обманывать: бесчеловечие в международных и общественных отношениях, политика людоедства погубит в конце концов и личную, и семейную нравственность, что отчасти уже и

видно во всем христианском мире. Человек все-таки есть существо логичное и не может долго выносить чудовищного раздвоения между правилами личной и политической деятельности. Поэтому, хотя бы для спасения личной нравственности, следует остерегаться возводить это раздвоение в принцип и требовать, чтобы человек, который к ближайшим своим относится по-христиански, а относительно прочих сограждан сообразуется по крайней мере с юридическим законом, чтобы тот же человек как представитель государственного и национального интереса управлялся такими воззрениями, которые свойственны придорожным разбойникам и африканским дикарям. Должно, хотя бы сперва только в теории, признать высшим руководящим началом *всякой* политики не интерес и не самомнение, а нравственную обязанность.

Христианский принцип обязанности, или нравственного служения, есть единственно состоятельный, единственно определенный и единственно полный, или совершенный, принцип политической деятельности. Единственно состоятельный — ибо, исходя из самопожертвования, он доводит его до конца, он требует, чтобы не только лицо жертвовало своею исключительностью в пользу народа, но и для целого народа и для всего человечества разрывает всякую исключительность, призывая всех одинаково к делу *всемирного спасения,* которое по существу своему есть высшее и безусловное добро и, следовательно, представляет достаточное основание для *всякого* самопожертвования; тогда как на почве своего интереса решительно не видно, почему своим личным интересом должно жертвовать интересу своего народа, и точно так же совершенно не видно, почему я должен преклоняться перед коллективным самомнением своих сограждан, когда мое личное самомнение признается скорее слабостью нравственного характера, нежели нормою деятельности. Далее, это есть единственно *определенный* принцип: ибо, с одной стороны, интерес, выгода сами по себе суть нечто совершенно безграничное и ненасытное, а с другой стороны, мнение о своем высшем и исключительном призвании еще не дает никакого положительного указания в каждом данном случае и вопросе; обязанность же христианская всегда указывает нам, *как* должны мы поступать во всяком данном случае, и притом она требует от нас только того, что мы несомненно можем сделать, что находится в нашей власти *(ad impossibilia nemo obligatur),* тогда как стремление к материальному интересу нисколько не ручается за воз-

можность его достижения, да и мнение о нашем исключительном призвании манит нас обыкновенно на такие высоты, которых мы достигнуть не можем. Поэтому мы вправе утверждать, что мотивы выгоды и самомнения суть мотивы *фантастические,* а принцип христианской обязанности есть нечто совершенно реальное и твердое. Наконец, это есть единственно *полный* принцип, заключающий в себе все положительное содержание других начал, которые в него разрешаются. Тогда как выгода и самомнение, в своей исключительности утверждая соперничество и борьбу народов, не допускают в политике высшего начала нравственной обязанности, это последнее начало вовсе не отрицает ни законных интересов, ни истинного призвания каждого народа, а, напротив, предполагает и то и другое. Ибо если мы только признаем, что народ имеет нравственную обязанность, то несомненно с исполнением этой обязанности связаны и его настоящие интересы, и его настоящее призвание. Не требуется и того, чтобы народ совсем пренебрегал даже своими материальными интересами и вовсе не думал о своем особом характере: требуется только, чтобы он не в это полагал душу свою, не это ставил последнею целью, не этому служил. А затем, в подчинении высшим соображениям христианской обязанности, и материальное достояние и самосознание народного духа сами становятся силами положительными, действительными средствами и орудиями нравственной цели, потому что тогда приобретения этого народа действительно идут на пользу всем другим и его величие действительно возвеличивает все человечество. Таким образом, принцип нравственной обязанности в политике, обнимая собою два другие, есть самый полный, как он же есть и самый определенный и внутренно состоятельный. Но для нас еще важнее то, что он есть единственно христианский.

Политика интереса, стремление к своему обогащению и усилению свойственно натуральному человеку,— это есть дело языческое, и, становясь на эту почву, христианские народы возвращаются в язычество. Утверждение своей исключительной миссии, обоготворение своей народности есть точка зрения иудейская, и, принимая эту точку зрения, христианские народы впадают в ветхозаветное иудейство.

Давить и поглощать других для собственного насыщения есть дело одного животного инстинкта, дело бесчеловечное и безбожное как для отдельного лица, так и для

целого народа.— Величаться своим высшим призванием, присвоивать себе пред другими особые права и преимущества есть дело гордости и самоутверждения для народа, как и для лица,— дело человеческое, но также безбожное и нехристианское. Исповедать свой долг, признать свою обязанность есть христианское дело смирения и самопознания, необходимое начало нравственного подвига и истинной богочеловеческой жизни — для народа так же, как и для лица. Здесь все дело решается не своим мнением, а совестью, одинаковой для всех, и потому здесь не может быть самозванцев. Не может здесь быть и лжепророков; ибо проповедь обязанности не предполагает ничего рокового, никакого предопределения: указывать народу его обязанность еще не значит предсказывать его будущую судьбу. Народ, как и отдельное лицо, может исполнить, но может и не исполнить свою обязанность, но и в этом последнем случае обязанность все-таки *остается* и указывавший ее не обличается во лжи.

В теперешнем существовании человечества невозможно еще и для народа, и для лица, чтобы всякое удовлетворение материальных нужд и требований самозащиты прямо вытекало из велений нравственного долга. И для народа существуют дела текущей минуты, злоба исторического дня вне прямой связи с его высшими нравственными задачами. Об этой злобе дня мы и не призваны говорить. Но есть великие жизненные вопросы, в разрешении которых народ должен руководиться прежде всего голосом совести, отодвигая на второй план все другие соображения. В этих великих вопросах дело идет о спасении народной души, и тут каждый народ должен думать только о своем долге, не оглядываясь на другие народы, ничего от них не требуя и не ожидая. Не в нашей власти заставить других исполнять их обязанность, но исполнить свою мы можем и должны, и, исполняя ее, мы тем самым послужим и общему вселенскому делу; ибо в этом общем деле каждый исторический народ по своему особому характеру и месту в истории имеет свое особое служение. Можно сказать, что это служение *навязывается* народу его историей в виде великих жизненных вопросов, обойти которые он не может. Но он может впасть в искушение разрешать эти вопросы не по совести, а по своекорыстным и самолюбивым расчетам. В этом величайшая опасность, и предостерегать от нее есть долг истинного патриотизма.

Наша история навязала нам три великие вопроса, решением которых мы можем или прославить имя Божие и приблизить Его царствие исполнением Его воли, или же погубить свою народную душу и замедлить дело Божие на земле. Эти вопросы суть: польский (или католический), восточный вопрос и еврейский. Эти три вопроса, в тесной связи между собою, суть лишь разные исторические формы того великого спора между Востоком и Западом, который проходит черезо всю жизнь человечества. К этим трем вопросам сводится вся наша политика, внешняя и внутренняя, сюда же входит и наша гнетущая домашняя забота — политический нигилизм, или так называемая «крамола», ибо это есть только маска польского вопроса; нигилистический террор в нашей политической жизни более всего бросается в глаза, но это и есть назначение всякой маски.— С тем же великим спором Востока и Запада связан, как мы дальше увидим, и другой наш более глубокий внутренний недуг — церковный раскол.

Ближайшим образом наша историческая обязанность предстает нам в виде польского вопроса. История связала нас с братским по крови, но враждебным по духу народом, передовая часть которого ненавидит и проклинает нас. Чем же должны мы отвечать на эту ненависть и на эти проклятия? По-видимому, дело ясное: мы народ христианский, и, следовательно, по евангельской заповеди, наша обязанность отвечать на вражду примирением, на обиды благодеяниями. Несомненно так; но этим ответом определяются только наши чувства, наше внутреннее настроение относительно польского народа; несомненно, это настроение должно иметь примирительный и доброжелательный характер, но что же далее? Если мы не хотим остановиться только на чувствах и услаждаться сентиментальными словами, то должны подставить реальные величины под такие общие знаки, как «примирение» и «благодеяние».

Россия должна делать добро польскому народу. Кое-что ею и сделано. Русское действие в Польше не ограничивалось участием в трех разделах да подавлением двух вооруженных восстаний. В 1814 г. Россия *сохранила* Польшу от неизбежного онемечения. Если бы на Венском конгрессе полновластный тогда император Александр I думал более о русских, нежели о польских интересах и присоединил бы к России русскую Галицию, а коренную Польшу возвратил бы Пруссии, то теперь, вероят

но, нам не было бы надобности много рассуждать о Польше и поляках. Если даже теперь польский элемент в Познани, хотя имеет у себя за спиною сплошную шестимиллионную массу наших поляков, избавленных от германизации, все-таки, несмотря на эту опору, не может устоять перед немцами и все более и более поглощается ими,— что же сталось бы, если бы прусские немцы были хозяевами в главной части Польши?

Далее, через полвека после Венского конгресса Россия эмансипацией крестьян *освободила* и Польшу от того ожесточенного антагонизма между панством и хлопами, который в корне подрывал жизненные силы Польши и привел бы польскую народность к конечной гибели. Уже поднявшиеся хлопы стали повторять и у нас галицийскую резню и готовы были к поголовному истреблению панов,— и только вмешательство русской власти остановило это истребление. Если бы оно совершилось, то польская народность, лишенная своего культурного класса, оказалась бы впоследствии совсем безоружной перед напором высшей германской культуры, с одной стороны, и влиянием русского элемента — с другой; тогда и пугало обрусения могло бы получить реальный смысл. Но если отсутствие сложившегося культурного класса пагубно для нации, то так же, и еще более пагубно исключительное господство этого класса над бесправным населением. Недаром популярная польская песня спрашивает панов, что у них было в голове, когда они погубили Польшу и себя с нею. Русская власть, спасая польскую шляхту от ярости поднявшихся хлопов и вместе с тем давая этим последним гражданскую и экономическую свободу, обеспечила будущность настоящей, не панской только и не хлопской, а польской Польши.

Наконец, несмотря на несправедливость и неразумие некоторых отдельных мер, русское управление доставило Польше, по свидетельству даже иностранных писателей, такое социально-экономическое благосостояние, какого она не могла достигнуть ни под прусским, ни под австрийским владычеством.

Итак, тело Польши сохранено и воспитано Россией. И если тем не менее польские патриоты скорее согласятся потонуть в немецком море, нежели искренно примириться с Россией, то, значит, есть тут более глубокая, *духовная* причина вражды.

Польша является в Восточной Европе представительницей того духовного начала, которое легло в основу за-

падной истории. По духовному своему существу польская нация и с нею все католические славяне примыкают к западному миру. Дух сильнее крови; несмотря на кровную антипатию к немцам и кровную близость к русским, представители полонизма скорее согласятся на онемечение, чем на слияние с Россией. Западный европеец, даже протестант, ближе по духу поляку-католику, нежели православный русский. Являясь передовыми борцами западного начала, поляки видят в России враждебный их духовному существу Восток, силу чуждую и темную, и притом имеющую притязание на будущность и потому несравненно более опасную, чем, например, турки и мусульманский Восток, совершивший свой круг и явно неспособный ни к какой исторической будущности. Вражда Польши к России является, таким образом, лишь выражением вековечного спора Запада и Востока, и польский вопрос есть лишь фазис великого восточного вопроса. В этом последнем мусульманство играет хотя и весьма важную, но все-таки эпизодическую роль. Когда наша война против Турции превращается в борьбу против западных держав, когда между нами и Цареградом оказывается Вена, когда поляки-католики вступают в турецкие ряды против русского войска, православные сербы в Боснии соединяются с мусульманами против католической Австрии, то тут довольно ясно становится, что главный спор идет не между христианством и исламом, не между славянами и турками, а между европейским Западом, преимущественно католическим, и православною Россией. Ясно становится и значение Польши как авангарда католического Запада против России. За Польшей стоит апостолическое правительство Австрии, а за Австрией стоит Рим.

Как в средние века крестовые походы, начатые против ислама, скоро открыли свою настоящую цель, и западные крестоносцы, предоставив Иерусалим сарацинам, принялись за разгром Византии и за основание Латинской империи на Востоке, точно так же и в новые времена борьба католического Запада против победоносных турок, борьба, которую сначала с таким рвением вели Австрия и Польша, скоро превратилась в борьбу против России, как только Запад угадал в ней могущественную наследницу Восточной империи. Цель борьбы теперь состоит уже не в том, чтобы изгнать турок из Европы, а в том, чтобы, не допустив Россию в Царьград, опять основать новую Латинскую империю на Балканском полуострове под знаменем Австрии, и для этой цели сами турки превращаются

из врагов сначала в союзников, а потом в покорное орудие.

Итак, наш восточный вопрос есть спор первого, западного Рима со вторым, восточным Римом, политическое представительство которого еще в XV веке перешло к третьему Риму — России.

Не случайно, однако, второй Рим пал и власть Востока перешла к третьему. Должен ли этот третий Рим быть только повторением Византии, чтобы пасть, как она, или же должен он быть не по числу только, но и по значению *третьим,* т. е. представлять собою третье, примиряющее две враждебные силы начало? Когда в Москве третьему Риму грозила опасность неверно понять свое призвание и явиться исключительно восточным царством во враждебном противуположении себя европейскому Западу, Провидение наложило на него тяжелую и грубую руку Петра Великого. Он беспощадно разбил твердую скорлупу исключительного национализма, замыкавшую в себе зерно русской самобытности, и смело бросил это зерно на почву всемирной европейской истории. Третий Рим передвинулся из Москвы к Западу, к международному морскому пути. Что реформа Петра Великого могла успешно совершиться и создать новую Россию, это одно уже показывает, что Россия не призвана быть *только* Востоком, что в великом споре Востока и Запада она не должна стоять на одной стороне, представлять одну из спорящих партий,— что она имеет в этом деле обязанность посредническую и примирительную, должна быть в высшем смысле третейским судьею этого спора.

Но в преобразовании Петра Великого Россия имела дело только с внешним образом западной цивилизации, а потому и совершившееся в петербургской России примирение или соединение с Западом есть чисто внешнее и формальное; здесь можно видеть только подготовление путей и внешних способов для действительного примирения[1]. А это примирение неизбежно предстоит для России: без него она не может послужить делу Божию на земле. Задача России есть задача христианская, и русская политика должна быть христианской политикой.

Действительное и внутреннее примирение с Западом состоит не в рабском подчинении западной форме, а

[1] Подготовительное значение имеет и введение в Россию *классицизма,* т. е. знакомства с формами и духом древней европейской культуры.

в братском *соглашении* с тем духовным началом, на котором зиждется жизнь западного мира.

С этой точки зрения в новом свете является и значение для нас Польши. В Польше мы имеем дело не с наружными формами западной цивилизации, которые уже приняты нами, так же как и поляками,— а с самим духовным началом всей западной жизни и истории, и мы тем менее можем обойти это начало, что оно воплощается для нас в виде близкой и тесно с нами связанной народности.

Внешнего примирения с Польшей у нас быть не может. Нельзя сойтись с поляками ни на социальной, ни на государственной почве. На социальной почве примирение, о котором так много говорили, невозможно уже потому, что остается неизвестным, с *кем* же собственно нам мириться,— ибо в социальном отношении сама Польша представляет непримиренное раздвоение между панами и хлопами, так что, протягивая руку хлопу, мы непременно задеваем пана, а давая руку этому последнему, должны опять придавить хлопа, только что нами избавленного от векового рабства. На государственной почве соглашение с Польшей невозможно потому, что здесь нас встречают со стороны поляков только одни беспредельные и ни с чем не сообразные притязания. Восстановление Польши 1772 года, затем Польши 1667 г., польский Киев, польский Смоленск, польский Тамбов — все эти галлюцинации составляют, пожалуй, естественное патологическое явление, подобно тому как голодный человек, не имея куска хлеба, обыкновенно грезит о роскошных пиршествах. Но голодный, проснувшись, будет благодарен и за кусок хлеба; польские же патриоты удовлетворятся только Польшей своих грез. Может быть, за этими грезами скрывается и то реальное чувство, что самостоятельная Польша в строгих границах польской народности стала бы неизбежной жертвой Германской империи; но вытекают ли отсюда права Польши на Киев и Смоленск — это другой вопрос. Если ценою мира с поляками должно быть порабощение шляхте миллионов русских крестьян, то к такому миру не обязывает нас христианская политика; ради мира можно приносить в жертву материальные выгоды, но не души и тела человеческие. Просящему у тебя кафтан отдай и рубаху, но что скажешь просящему у тебя детей твоих, чтобы обратить их в рабство? На этой почве с поляками не может быть и разговора. Но есть другая почва, на которую охотно станет лучшая часть польского

народа и на которой мы можем и должны с ними сойтись,— это почва религиозная. И для самих поляков Польша не есть только национальная идея: в ней они находят великую религиозную идею и миссию. И против России поляк так ожесточенно враждует не в качестве поляка и славянина (ибо тогда ему следовало бы более враждовать против немцев), но в качестве передового бойца великой идеи западного Рима враждует он против России, в которой видит представительницу противуположной идеи *восточного* Рима. И здесь дело России — показать, что она не есть только представительница *Востока,* что она есть действительно *третий* — Рим, не исключающий первого, а примиряющий собою обоих.

Было славное время, когда на почве христианства под знаменем вселенской церкви оба Рима, и западный и восточный, соединялись в одной общей задаче — в утверждении христианской истины. Тогда их особенности — особенности восточного и западного характера — не исключали, а восполняли друг друга. Это единство было непрочно, потому что не прошло еще через искус самопознания. Оно рушилось. Великий спор Востока и Запада, упраздненный в христианской идее, с еще большею силою возобновился в пределах исторического христианства. Но если разделение церквей было исторически необходимо, то еще более необходимо нравственно для христианства положить конец этому разделению. Христианская и православная страна, не принимавшая участия в начале братоубийственного спора, первая должна его покончить.

Начиная говорить об этом великом деле примирения с римскою церковью, я не смею обращаться к *совершенным* христианам, для которых папа есть только антихрист, осужденный на злую гибель; не смею я говорить с людьми безгрешными и непорочными, которые могут только бросать каменья в вавилонскую блудницу. Но я уверен, что в православной России найдется немало и таких людей, которые в сознании собственных несовершенств и грехов и своего бесконечного удаления от христианского идеала откроют источник справедливых и доброжелательных чувств даже к «антихристу» и к «вавилонской блуднице». Может быть даже, эти люди найдут для римской церкви в Новом Завете более подходящий прообраз, нежели антихрист и вавилонская блудница. Вспомним, в самом деле, какими важными ошибками и грехами ознаменовал себя тот первоверховный апостол Христов, с именем которого сама римская церковь связывает всю свою силу.

Вспомним и высокомерное заявление своего превосходства: «аще и вси соблазнятся, но не аз»,— и ревность не по разуму в поднятии меча на защиту Христа, и внезапное малодушие в троекратном отречении от Христа. Вспомним мы вместе с тем, что тот же апостол, которого за помышление о человеческом более, чем о Божьем, Христос назвал сатаной и соблазном,— он же за исповедание истинной веры в Сына Божия назван камнем и блаженным, а за пламенную любовь к учителю трижды услышал: «паси овцы моя». Сообразим мы еще и то, что для нас, православных, высшим и безусловно обязательным авторитетом в делах веры и церкви служат доселе семь вселенских соборов, которые все были до разделения церквей, а потому и дело о папстве не могло быть рассмотрено и решено никаким вселенским собором.

В силу всего этого мы воздержимся от самовольного осуждения Запада и постараемся без предубеждения рассмотреть сущность великого спора, чтобы найти истинный путь к примирению.

II

ВОСТОК И ЗАПАД В ДРЕВНЕМ МИРЕ.— ИСТОРИЧЕСКОЕ МЕСТО ХРИСТИАНСТВА

С самого начала человеческой истории ясно обозначилась противуположность двух культур — восточной и западной. Основание восточной культуры — подчинение человека во всем сверхчеловеческой силе; основание культуры западной — самодеятельность человека. Та сверхчеловеческая сила, которой подчинялась восточная жизнь, многочастно и многообразно изменяла свои проявления соответственно различию племен и эпох; многоразлично проявлялось и человеческое начало в жизни западной. Но различие всех этих частных форм не закрывает существенного контраста двух образований. Контраст этот достаточно резко выразился уже и в древней истории. Восточные культуры образовались на почве *родового* быта; западные произошли под преобладающим влиянием быта *дружинного*. По указанию Аристотеля, на Востоке народ слагался из *управляемых*, т. е. из целых родов или домов, откуда вытекает монархия как домашняя форма правления. В Элладе же (и на всем Западе) народ слагался из вольных людей, откуда происходит республика.

Исходя из подчинения сверхчеловеческому началу, восточное образование выработало свой определенный нравственный идеал, главные черты которого суть смирение и полная покорность высшим силам. Легко видеть оборотную сторону этих добродетелей: раболепство, косность и апатию. Привязанность к преданию и старине вырождаются в замкнутость и застой[1]. В сфере общественной и политической дух восточных народов выработал патриархальную деспотию; чистейшее же его выражение здесь есть *теократия.* В умственной деятельности, которая составляла здесь привилегию служителей высшей силы (брамины, маги, халдеи, египетские жрецы), исключительно преобладал интерес религиозный, и все мышление и познание связывалось *теософическою* идеею. Наконец, творческое воздействие человека на материальную природу, т. е. изящное художество, с одной стороны, земледелие и медицина — с другой, все это носило характер священнодействия и всецело подчинялось религии. Земледелие было богослужебным обрядом, врачами были исключительно жрецы, и изящные искусства, сосредоточенные в храме и соединенные с магическими священнодействиями, восполняли собою этот круг религиозного творчества, или *теургии.* Таким образом, и в общественной жизни, и в мышлении, и в искусстве все служило божеству, силы же чисто человеческие имели вполне подчиненное и пассивное значение.

Роли переменились на Западе. Западную культуру в древнем мире выработали греческие республики и Рим. Греческие города были основаны дружинами бездомных пришельцев; Рим был основан шайкой разбойников. Отсюда добродетели западного человека — независимость и энергия; пороки — личная гордость, склонность к самоуправству и раздорам. Общественная жизнь греков и римлян определялась самоуправлением граждан, материально обеспеченных классом рабов и полурабов. Умственная деятельность и художественное творчество получают здесь решительную свободу от религии; вместо восточной теософии и теургии эллинский гений дает человечеству чистую философию и чистое искусство. Везде мы встречаемся здесь с самодеятельностью человеческого начала,

---

[1] В этом смысле чистейший образец восточной культуры представ[ляет] нам замкнутый и *неподвижный* Китай; но именно поэтому китайская [куль]тура и не вх[о]дит в общую историю человечества, ибо история есть [...] *ние*

и недаром впоследствии изучение классического мира названо было *humaniora*.

Разумеется, эти два противуположные образования сложились не вдруг, и чтобы понять их историческое значение, нужно указать по крайней мере важнейшие фазисы в их развитии.

Я сказал, что та сверхчеловеческая сила, которой подчинялось восточное человечество, принимала многоразличные формы. Восточный человек верил в бытие этой силы и подчинялся ей, но чтó это за сила — это было тайной и великим вопросом. Подчиненное *богам*, восточное человечество *искало* истинного *Бога*. Этим исканием определяется общий ход восточного просвещения. Первоначально сверхчеловеческая сила открывается человеку в форме явлений и сил внешней природы. Через такую мифологическую религию натуры прошли все народы, но в восточном язычестве эта религия обнаружила всю свою подавляющую силу. Чудовищные капища Индии и египетские сарапиумы, кровавая колесница Джаггерната и телега фригийской матери богов с ее исступленными самооскопителями, ожерелье из человеческих черепов индийской Дурги и огонь Молоха — все это достаточно свидетельствует, с какой страшной серьезностью восточный человек поклонялся и служил природным богам. Но и восточный человек все-таки сознает себя человеком, а потому должен был наконец сознать и свое превосходство над внешнею природой. Подавляемый извне сокрушительною силою этой природы, последнее слово которой есть *смерть*, человек перестал внутренно преклоняться перед этою силой,— признал ее *злом*. Испытывая факт своего физического бессилия перед природой, человек сознал свое духовное превосходство, выражающееся в способности *не хотеть* и *не бояться* — не хотеть даров природной жизни и не бояться ее зол. Натуральная религия именно в явлениях крайней своей напряженности обличила сознанию свою несостоятельность. Человек, добровольно приносивший свою жизнь на алтарь природного божества, *тем самым* становился выше этого божества: ведь оно не могло ему дать ничего, кроме благ природной жизни и ее бедствий, но сам принося себя в жертву, он ясно доказывал, что не нуждается в первых и не боится последних, а тогда чтó ему это божество? Как может он поклоняться таким деятелям, которые бессильны над его волей,— которые ничего действительно ценного ни дать, ни отнять не могут? Он свободен от них, он выше

их. Этот великий акт освобождения от внешней природы и материальных богов — первое пробуждение человеческого духа — решительным образом совершилось в Индии и называется буддизмом. Но Индия, хотя и оплодотворенная арийским племенем, все-таки принадлежит к восточному типу: индийский гений, пробудившийся в буддизме, не нашел в себе положительных сил для новой жизни и, освободившись от культа вещественной природы, не создал деятельной человеческой культуры, но, передав это дело на Запад, в Элладу, сам погрузился в созерцание небытия. Хотя в буддизме человек, в лице пробужденного мудреца, сознавши тщету природной жизни, высоко вознесся над природными богами, но и он вместе с ними должен исчезнуть в общем ничтожестве. Дело в том, что и в высочайшем акте самосознания и отрицания всякой внешности человек Востока все-таки ищет не себя, а Бога, не своего личного удовлетворения, а объективной истины; и если в результате этого искания получается чистое отрицание, то и это отрицание для него все-таки выше и дороже его собственной личности. Вся вселенная со всеми богами, и с Индрой, и с Брамой, приходит поклониться человеку Будде, а сам Будда ищет только уничтожения своего *я* — и только ради этого все твари и все боги и поклоняются ему, что он вполне сознал ничтожество индивидуального существования и сам идет и других ведет к Нирване.

Но с этой точки зрения — религиозной, — а она единственно законная при оценке явлений восточной жизни, — буддийская Нирвана не может быть только отвлеченным отрицанием, понятием небытия, каким она представляется европейскому ученому, рассуждающему об этих предметах с высоты своего разумения. Для восточного мудреца, не верящего в человеческий разум и ищущего высшей истины, Нирвана есть отрицательное обозначение этой высшей истины, первое настоящее имя истинного Бога. И в самом деле, истинный Бог сам по себе превосходит всякое определение: по сравнению с нашим бытием он есть небытие, или сверхсущее (ὕπερον). Для религиозного умозрения божество прежде всего есть абсолютное, т. е. безусловное и бесконечное, отрешенное ото всякого различия и всякой множественности — чистое безразличие, или всеединство. Индия с самого начала искала Бога умозрительным путем и в этом искании пришла к признанию истинного Божества как чистой, ото всего *отрешенной бесконечности*. Бесспорно, это есть истина, хотя и не

вся истина. Религиозная мысль Востока не остановилась на индийском миросозерцании.

Ибо в этом миросозерцании уже скрывается раздвоение и противоречие. Если истинным признается здесь только безусловная и бесконечная духовность (как бы она ни называлась: Параматма, Брама, Пуруша, Нирвана), то против этой единой безусловной духовности является множественное и текущее бытие природы, над которым возвысилось лишь сознание. Правда, это бытие считается призрачным, толкуется как обман или марево (Майя). Однако же как призрак, как обман, оно все-таки существует, и существует упорно. Целые ряды Будд, познав тщету конечного бытия (Сансару), пришли к Нирване, а Сансара все волнуется и морочит человека, и Майя без устали выводит все новые и новые узоры своего обманчивого покрова. Если этот покров Майи, т. е. материальную жизнь, мы признаем обманом, то это не значит, что ее нет совсем (тогда бы и обмана не было), а значит только, что эта жизнь есть нечто, недостойное бытия, нечто такое, чего не должно быть. То, что не должно быть и что, однако же, существует и упорно стоит и настаивает на своем бытии, есть *зло.* Данное бытие мира и человека, будучи обманом, есть зло. В противуположность этому мировому злу истинное, сверхприродное начало определяется как *добро.* Таким образом, умозрительная, метафизическая противуположность сверхсущей истины и ложного бытия заменяется этической (нравственною) противуположностью добра и зла. Вместо Брамы и Майи, Нирваны и Сансары являются Ормузд и Ариман. Соответственно практическому и активному характеру этих новых начал, и самая противуположность между ними является как их деятельная *борьба.* Эта борьба решится, конечно, победою доброго начала, и человеку предстоит выбор: или в служении Ормузду победить вместе с ним, или погибнуть вместе с его противником. Борьба и победа происходят не в человеке и не ради человека: дело ведется собственными силами и для собственных целей доброго и злого начала, и человек может только *пристать* к тому или другому и разделить их участь. Такое дуалистическое воззрение составляет, как известно, основу зендской религии и всей иранской культуры, к которой более или менее примыкают другие образования Передней Азии.

И здесь человек не самостоятелен. Хотя он является здесь уже деятелем в мировой истории (а не созерцателем только, как в Индии), но деятелем только служеб-

ным, от которого ничего не зависит: он только участник в борьбе высших сил.

Все дело в этой борьбе. Ее цель — торжество доброго начала. В чем же должно выражаться это торжество? Злое начало губит и умерщвляет, его торжество есть смерть всему. Доброе божество спасает и оживляет, его торжество есть жизнь всему, и если это торжество полное, то оно должно дать всему *вечную жизнь*.

Идея жизни и жизни вечной лежит в основе *египетской* религии и культуры. Египет всеми своими силами полюбил жизнь как проявление доброго бога, и потому смерть сделалась его главной заботой. Он решительно не захотел помириться со смертью, ибо верил в живого бога. Божество египетское не есть ни одинокий и самопогруженный все-дух Брама, не имеющий ничего перед собою, ни строгий Ормузд, имеющий перед собою только своего противника, действующий только на него в беспощадной борьбе; египетское божество носит в себе положительную возможность живых отношений, оно обладает вечной натурой, как началом жизни и развития; благодаря той натуре, как женскому началу, оно открывается само себе в вечном рождении и развивается в триады богов, находящихся в живой связи между собою[1].

Жизнь вообще есть соединение духовного начала с материей, или натурой, воплощение духа, одухотворение материи. Для человека дело жизни является прежде всего в естественном животном рождении. Но это рождение не дает вечной жизни. Размножаясь по велению природы, человек служит вместе и богу жизни и богу смерти, и Агафодемону и Какодемону. Но он этого не хочет. Несостоятельность физического рождения происходит оттого, что человек здесь не овладевает материей и не делает ее своим орудием,— напротив, страдательно отдается ее напору и сам становится ее орудием. Так нужно человеку направить на внешнюю материю свое сознательное и вольное действие, овладеть этою материею и воплотить в ней высшее духовное начало, или по крайней мере наложить на нее вековечную идеальную форму. Это есть дело творчества, или художества в самом широком смысле, и это стало религиозной и жизненной задачей египтянина, в эту сторону обратились все его заветные стремления. Если индус в религии был созерцателем, а иранец

[1] Посредствующим звеном между началами иранской и египетской культуры служит ассиро-халдейская культура.

борцом и деятелем, то египтянин был здесь по преимуществу художником. Целью же художества, по его взгляду, была победа над смертью, увековечение жизни, оживление мертвого. Как зодчий, ваятель-рисовальщик, он облекал вещество в вечные идеальные формы. Эти формы, устоявшие в течение многих тысячелетий, представляют собою первую победу над смертью; в них нет действительной жизни, но все-таки это есть торжество живого духа человеческого над мертвым веществом. Более решительным торжеством жизни является *земледелие,* которое в неизменном порядке из мертвой земли выводит живые и жизнь дающие растения. Здесь мертвая земля действием живого духа сама превращается в средство жизни, питает собою живущих. Земледелие было главным искусством египтян; но и в нем торжество жизни неполно и непрочно. И вот, когда, несмотря на помощь процветавшей в Египте жреческой медицины (новое искусство жизни), живущие умирали, египтянин не мог помириться с этой неудачей и не хотел отдавать мертвой земле мертвое тело, но тщательно сохранял трупы людей и животных для всеобщего воскресения. Только в этом действительном оживлении всего умершего, в восстановлении и одухотворении всякой плоти мог египтянин видеть высшую и окончательную цель бытия, полного осуществления которой он ждал от будущего таинственного действия самого божества. Эта великая религиозная идея всеобщего воскресения, или восстановления всяческих (ἀποκάτασταcις τῶν πάντων), есть по преимуществу египетская идея.

Тогда как религиозный человек Востока на последней ступени своего развития — в Египте — обоготворил идею жизни, но напрасно пытался увековечить жизнь в области внешней природы,— человек Запада *сам* жил и действовал в сфере свободы[1].

Ученица Египта — Эллада не удовольствовалась его религиозным художеством, а создала свободное человеческое искусство. В то время как на Востоке творчество всецело служило богам, в Греции сами боги были произведением поэтов: по свидетельству Геродота, только от Омира и Гезиода узнали эллины имена и дела богов. Грече-

[1] Посредниками между восточной и западной культурой в древнем мире являются финикияне и карфагеняне с своим подвижным и предприимчивым характером и с своими полусвободными учреждениями. Финикия связывает Восток с Элладой, Карфаген сводит Восток с Римом.

ская поэзия прямо служила возвеличению человеческого начала перед божеством. В «Илиаде», где олимпийцы так много хлопочут о человеческих делах, как незначительны все их усилия перед одним решением Ахиллеса, на действии и бездействии которого сосредоточены все взоры людей и богов! Как жалок злой, но бессильный царь богов перед человеком — титаном Прометеем, и как ничтожен авторитет бесчеловечного закона перед человеческим чувством Антигоны!

Проявив силу человеческого начала в свободном искусстве, Греция создала и свободную философию. Содержание главных философских идей здесь не ново: эти идеи были знакомы и Востоку. Но замысел — исследовать своим разумом начала всех вещей ради чисто теоретического интереса, и та форма свободного философствования, которую мы находим в диалогах Платона и сочинениях Аристотеля, — это было чем-то новым, прямым выражением самодеятельности человеческого ума, какой на Востоке ни до того, ни после никогда не являлось.

Энергия свободного человеческого начала отстояла Грецию от персидского нашествия и породила пышный расцвет классической культуры; но она оказалась бессильной против внутреннего зла. Искусство человеческое только украшало жизнь, но не пересоздавало ее, оставляя в ее основе ту же темную силу, то зло человеческой природы, которое в греческой истории выразилось в постоянных междоусобиях городов и в непрерывной, до зверства жестокой борьбе партий и классов внутри каждой республики. И немудрено, что общественная жизнь эллинских городов представляла печальную картину насилия и раздора, когда непременным основанием этой свободной жизни было рабство.

Человек-художник был бессилен против общественного зла, бессилен был против него и человек-мыслитель. Философия была только рассуждением и не сообщала никаких практических начал для исправления жизни. Здесь Платон создавал одни утопии, а Аристотель только описывал и приводил в систему существующие формы быта, узаконяя их основное зло — рабство. И искусство, и философия только отвлекали на время от злой жизни, не действуя на основу этой жизни — *волю* человеческую. На помощь человеку-художнику и человеку-мыслителю должен был прийти человек крепкой воли и практического разума.

На мгновение властительный римлянин дал миру мир и оправдал свое призвание:

> С царскою властью народами правь, защищая смиренных,
> Гордых смиряя. ...

Человеческая воля (свобода) как начало права — вот идея Рима. Закон жизни — в воле человека. Но чтобы быть законом, эта воля должна быть одна, ибо многие воли находятся во взаимном противоречии. Только воля одного, перед которою все равны, может быть законом и авторитетом.

Нет добра в многовластьи: один да будет властитель. Но если воля одного человека для других есть закон, то что такое она сама в себе? Не зная ничего высшего над собою, она есть *самозаконие,* или чистый произвол. Воля есть сам человек, и классическая культура, основанная на человеческом начале, достигает своего полного выражения в обожествлении *самого* человека — в императорской апофеозе. Античный мир, не удовлетворенный идеалами искусства и идеями философии, жаждал подчиниться живой личной силе, представляющей собою самого человека,— и он обоготворил Кесаря. Для Кесаря не нужно было никаких особых качеств, в нем не видели и представителя каких-либо высших сил: он сам был верховным богом именно как безусловный человек; он обоготворялся только за то, что над ним не было никого и ничего высшего. Таким совершенным, самозаконным человеком мог быть только один. Всякий мог стать Кесарем, но в данную минуту Кесарь только один.

Запад, веря и поклоняясь человеческому началу, искал *совершенного* человека. Красота человеческой формы и высота человеческой мысли, обнаруженные Элладой, его не удовлетворяли; он шел глубже, ища совершенства в *самом* человеке, т. е. в его безусловной свободе, или самозаконии. Тиверий и Нерон показали миру, какое совершенство заключается в самом человеке. Владыки мира, избавленные ото всякого внешнего определения и стеснения, они являли собою человеческое естество в его безусловной свободе. Эта безусловная свобода оказалась безумием. Мир, искавший совершенства в человеке, обоготворил самого человека и увидел в нем бешеного зверя. Ясно стало, что *совершенство человека не в нем самом.*

Между тем, с другой стороны, Восток, не признававший совершенства в человеке, а искавший совершенного Бога и понявший Его как совершенную беспредель-

ность — в Индии, как совершенный свет и добро — в Иране, как совершенную жизнь — в Египте,— Восток пришел к великой жажде увидеть и ощутить в действительности это совершенное Божество, эту бесконечность, этот свет и жизнь, являвшиеся ему лишь в созерцании ума или же в мифических инкарнациях. Божественные силы издревле воплощались в мире, но воплощались в воде и в огне, в громе и молнии, в *телах* животных и образах человеческих. Являлись и богочеловеки, сыны божии, и спасали людей и народы, но спасали они их от чудовищ и диких врагов и давали им вещественные дары — огонь и золото, хлеб и вино. Воплощая свои божественные силы только в человеческом *теле,* эти мифические богочеловеки — Кришна и Озирис, Аттис и Мелькарт — по совершении своего физического подвига исчезали вместе с телом и оставляли по себе только сказочное воспоминание. Требовалось более действительное Богоявление и непрерывное посредство между Божеством и человеком.

В Александрии, на почве Египта, в котором мы видели последний фазис религиозной мысли Востока,— на почве Египта, оплодотворенной свободным эллинским просвещением, к концу древнего мира вырабатывается воззрение, которое представляет совершенное Божество во всей его чистоте как сверхсущее Добро, имеющее жизнь в себе, и вместе с тем, и именно в силу этого понятия о Божестве, *совершенном в себе,* требует постоянного посредства между ним и нашим миром; ибо бесконечное совершенство Божества делает его самого по себе недоступным для нас и вызывает нужду в посреднике, а, с другой стороны, без этого посредника наш мир,— обреченный на всегдашнее несовершенство, смущал бы чистоту Божества. Если Бог есть совершенная беспредельность и полнота, то Он не может быть остановлен пределами нашей природы, Он проявится и в нас. Если Божество есть совершенное Добро, то оно спасет человека не от физических только зол внешним подвигом, но и от духовного зла чрез внутреннее соединение с нравственною силою самого человека. Наконец, если Божество есть совершенная жизнь, то оно собственным действием исцелит, оживит и восстановит нашу смертную природу. Видеть Божество под человеческой внешностью недостаточно; нужно, чтобы оно действительно вочеловечилось, т. е. соединило с собою не тело человеческое только, но и его внутреннюю сущность, его разумную душу, его волю и нравственное действие.

Запад в апофеозе Кесаря обоготворил произвол, т. е. собственную волю человека, но эта воля оказалась сама по себе пустою, лишенною всякого нравственного содержания: отсюда потребность в этом содержании, потребность вместо мнимого в действительном обожествлении человеческого существа, в соединении *самого* человека с истинным совершенством живого Бога. В то же время и Восток пришел к потребности воплощения совершенного Бога именно *в самом* человеке, в его нравственной воле. Запад почувствовал, что искомый им совершенный человек не может быть таким сам по себе, а только во внутреннем соединении с совершенством Бога, а Восток почувствовал, что совершенный Бог может обнаружить свое совершенство только в совершенном человеке. И ложный человекобог Запада — Кесарь, и мифические богочеловеки Востока — одинаково призывали истинного Богочеловека.

III

ХРИСТИАНСТВО И РЕАКЦИЯ ВОСТОЧНОГО НАЧАЛА В ЕРЕСЯХ.— СМЫСЛ МУСУЛЬМАНСТВА

Христианство есть откровение совершенного Бога в совершенном человеке.

Совершенный человек есть тот, который, обладая полною силой и энергией человеческого начала, сам добровольно и безусловно подчиняет все человеческое в себе высшему Божеству. Подчинение божественному началу было свойственно всему Востоку,— но это было подчинение только страдательное, ибо человеческое начало не имело свободы и энергии. И стада бессловесных подчиняются воле Божией, но это не возвышает их достоинства. С другой стороны, Запад, развивший человеческое начало на свободе, не находил Бога в себе и мог поклониться только неведомому Богу. Один лишь народ в древнем мире при живой и напряженной религиозности (чувстве своей связи с Божеством) обладал и высокой энергией человеческого начала — его нравственной свободой. Энергия человеческой субъективности в народном характере *евреев* открывала здесь возможность личного взаимодействия с Божеством: Богу было на чем проявиться. Не случайно Бог вочеловечился в иудее. От акта веры праотца Авраама и до такого же акта веры Марии из Назарета вся

священная история евреев есть некоторый богочеловеческий процесс, постоянное личное и нравственное взаимодействие человека с его живым Богом, и эта история естественно завершается *личным* соединением живого Бога со *всем существом* человека — с разумной душой и материальным телом.

Открывшаяся в Христе тайна Богочеловечества — личное соединение совершенного Божества с совершенным человечеством — не составляет только величайшую богословскую и философскую истину,— это есть узел всемирной истории. В Христе находят свою полноту и удовлетворение исторический Восток, верящий и поклоняющийся совершенному Божеству, но не могущий осуществить Его, только ищущий Его, и исторический Запад, верящий и поклоняющийся совершенному человеку, но с отчаянием находящий его под конец только в обезумевшем от самовластия Кесаре. Воплощенная истина говорит Востоку: совершенное Божество, которого ты ищешь, ты можешь найти только в соединении с настоящим человечеством, и цари-волхвы с Востока приходят поклониться рожденному Богочеловеку. Христос говорит Западу: человек, которого ты ищешь, не может быть *только* человеком; совершенный человек есть лишь явление совершенного Бога,— и владыка Запада Рим, в лице Понтийского Пилата, торжественно утверждает эту истину и указывает на Христа: се человек.

Этим открывается новый мир, в котором уже не должно быть ни восточной, ни западной культуры, а только одно истинное человечество. Для истинного человечества одинаково необходимы и энергия человеческого начала, свободное действие всех человеческих элементов, без чего человечество будет только стадом,— и приложение этой энергии к общему делу Божию, добровольное соглашение ее с высшим началом, без чего человеческая самодеятельность, лишенная содержания, превращается в бессмысленный произвол, ведущий к розни и взаимному истреблению или к деспотизму и рабству, т. е. к нравственной смерти. Мы видели, что Запад, ушедший от подчинения божественному началу, подчинился произволу обоготворенного чудовища, в то время как Восток замер в своих окаменевших формах. Разлучение божественного и человеческого начала отнимало у человечества истинную жизнь. Ни древний Восток со своим бесчеловечным богом, ни древний Запад со своим безбожным человеком, возведенным в боги, не представляли собою истинного,

нормального человечества, которое, во-первых, должно жить *само* и, во-вторых, должно жить во что-нибудь высшее, осуществлять вселенское дело Божие. Только открывшееся в Христе внутреннее соединение обоих начал дало человечеству возможность этой истинной жизни.

Человечество является теперь как живое богочеловеческое тело, или *церковь*.

Вселенская христианская церковь, говоря исторически, есть полный синтез восточной и западной культуры. Я говорю: *полный* синтез, потому что и до христианства мы находим некоторые соединения двух культурных начал. Враждебно сталкиваясь друг с другом (Троянская война, Персидские войны, поход Александра Великого, Пунические войны и завоевания римлян), два противуположные мира вступали, вместе с тем, в различные сочетания между собою, и их составные элементы подвергались разнообразным смешениям. Важнейшее из этих смешений — александрийское — произвело великую перестановку культурных сил древнего мира. Религиозный Восток втянул и вобрал в себя греческое образование. Греки, уже исчерпавшие силу своего гуманизма в свободном искусстве и свободной философии, перестали быть выразителями западного начала. Эллинизм явился формой восточного содержания. Восприняв религиозную идею Востока, бродячие, блуждавшие греки *ориентировались* духовно, а Восток, всегда думавший об одном, но разно выражавший свои думы, нашел в эллинском *слове* единую форму для своей идеи. С александрийской эпохи нет уже самостоятельного эллинизма, ибо нет свободного философского исследования, свободного искусства, свободной политической жизни; вместо эллинизма мы видим эллинизованный Восток, а власть Запада переходит к Риму. Объединив западный мир, Рим покоряет и эллинизованный Восток, но это уже не есть победа западного начала, ибо, как мы видели, Рим при своей победе довел в апофеозе Кесаря западное начало до абсурда и должен был от него отречься, т. е. отречься от самого себя, чтобы принять спасение, грядущее от Востока.

Когда римские легионы явились за Евфратом и близ границ Индии, а евреи Петр и Павел стали проповедовать новую религию на улицах Вечного города, восточного и западного мира уже не было — произошло двойное объединение исторического человечества: внешнее во *всемирной* империи и внутреннее во *вселенской* церкви. Тут уже мы не имеем *рядом* двух культур, а имеем две общие кон-

центричные сферы жизни: одну, высшую и более внутреннюю — церковь, и другую, низшую и внешнюю, периферическую — гражданское общество; но затем это последнее, принимая христианскую веру, ставит себя во внутреннюю зависимость от церкви, в которой и должна сосредоточиться и объединиться вся жизнь человечества.

Церковь, как собирательное тело совершенного Богочеловека, держится внутренним сочетанием божественного и человеческого элементов. В этом сочетании, т. е. в истине богочеловека и богочеловечества, вся сущность церкви. Реализовать ее в себе является историческою задачею церкви, исполнением которой она возрастает в полноту возраста Христова. Эта жизненная задача церкви, единая по своему существу, представляет три тесно между собою связанные стороны: должно, во-первых, утвердить истину богочеловечества как догмат *веры* (исповедать ее), должно, во-вторых, оправдать ее для *сознания* и, в-третьих, осуществить ее в практической *жизни.* Против истинной христианской веры восстают *ереси,* как скрытные выражения антихристианских *религиозных* начал; христианскому сознанию противупоставляет себя антихристианское *просвещение;* наконец, деятельному осуществлению христианства в мире препятствует антихристианская *политика* самих церковных людей, возобновившая в новом человечестве древнее разделение.

Как христианство примирило и сочетало божественное с человеческим и в вере, и в мысли, и в жизни, так антихристианская религия разрывает эту связь, разделяет божественное от человеческого в области веры; антихристианское просвещение — в области мышления и познания; антихристианская политика — в области жизни и общественных отношений. Со всех этих сторон мы видим реакцию против одного начала, одной идеи, одного факта — богочеловечества.

С первых времен христианства и доныне богочеловек является для мира камнем преткновения и соблазна. Прежде всего споткнулись об этот камень люди глубоко религиозные, но которые не могли отделаться от старой религиозной идеи, не постигавшей действительного и полного соединения Божества с нашей природой. Вся многочисленная и разнообразная толпа еретиков, появившихся уже с первого века, при великом разногласии сходится между собою в одном главном пункте — в отрицании действительного богочеловека. Все они связывают свою религию с лицом Христа, но не признают Его богочело-

вечности и искупительного подвига. Для одних Христос есть только великий пророк, заслуживший особое благоволение Божие (эвиониты и все иудействующие сектанты); они не видят в Христе Бога. Другие не видят в Нем человека: для них Его человечность есть только видимость и призрак. Такой *докетизм* составляет общее учение множества различных ересей. Из них одним (бóльшая часть гностиков) под человеческою видимостью Христа представляется некоторая эманация беспредельного и непостижимого Божества — одна из вечных божественных сущностей (эонов); другие (Симон и Менандр, патрипассиане, Савеллий) видят в Христе непосредственное явление единого безначального существа. Вообще же, по смыслу докетического взгляда, Христос, несмотря на свое явление в мире, остается всегда бесконечно далеким от мира и совершенно непричастным человеческой природе; Он исключительно и всецело принадлежит одному божественному миру. Наш Христос имеет небесного Отца и земную Мать — Христос гностический имеет и отца и мать только на небесах, в пределах божественного мира. Основой этого божественного мира, или *Плиромы* (полноты), является, таким образом, полярность отеческого и материнского начала, воспроизводимая в целом ряде двоиц и троиц. Нельзя не видеть здесь египетского воззрения, переносящего на божество форму физического рождения и представляющего божественное бытие в длинной веренице поколений. Родословие гностических эонов очень близко воспроизводит родословие египетских богов, и как здесь Озирис, так и гностический Христос есть лишь звено этой божественной цепи. Он является на земле, но, уже рожденный физически на небе, он не нуждается в человеческой матери и не вступает ни в какую существенную связь с нашей природой.

Такое отрицание богочеловека как действительного посредника между божеством и творением полагает между этими двумя непроходимую бездну, причем творение, безусловно отделенное от божества, т. е. ото всего истинного, благого и светлого, одним словом, ото всего положительного, необходимо является произведением злого начала. В этом пункте гностическое воззрение примыкает к зендскому дуализму. В сродной гностикам ереси манихейской идея противуположности и борьбы между добрым и злым началом развивается даже с большею полнотою и драматичностью, нежели в Зенд-авесте. В манихейской системе спор между светом и тьмой идет из-за

отдельных элементов светлого царства — разумных душ, плененных тьмой; для их освобождения от уз злого вещественного бытия ратуют светлые силы. Эта идея у других гностиков развивается иначе. Вследствие прямой противуположности двух миров, элементы божественного мира не могли подпасть власти собственно злого начала, с которым у них нет никакого соприкосновения; их уклонение от светлого царства могло совершиться не в область чистого зла, а лишь в среднюю область между добром и злом: эта средняя область есть мир *неведения,* или бессознательного бытия, т. е. весь наш видимый мир, созданный неразумным *Димиургом.* Освобождение светлых душ из этого мира совершается путем *сознания.* Светлые силы Плиромы побеждают врага не прямой борьбой, а обманом. Неразумный Димиург в своем неведении сам устраивает свой мир таким образом, что заключенные в нем духовные существа, благодаря своей особенной организации, получают возможность прийти к сознанию и отрешению от мира, в чем и состоит все спасение. Эти существа спасаются от мира, но мир, созданный Димиургом, и сам Димиург не спасаются, т. е. не соединяются с верховным божеством и не входят в Плирому, но остаются навеки в своем *среднем месте,* т. е. в своей собственной ограниченности. Таким образом, это промежуточное звено нисколько не устраняет дуализма между божеством и творением, а сообщает ему лишь более твердую и определенную форму.

Является ли мир прямым намеренным творением злого начала или же продуктом неведения, во всяком случае, те, для которых он является с таким отрицательным характером, которые видят в мире только зло или обман, тем самым заявляют, что не принадлежат к этому миру: обличающий зло не причастен злу и сознающий обман свободен от него. Люди, могущие отрешиться от мира, происходят не от мира, а свыше, и одно сознание этого высшего происхождения есть уже для них совершенное спасение; им не нужно долгого и мучительного процесса духовного перерождения, ибо они уже рождены свыше и только обманчивая видимость связывает их с землею: они лишь по ошибке принадлежат к миру, подобно сыну царя, который был подменен и воспитан в семье нищего. Нужно, чтобы они узнали себя, и вот к ним нисходит небесный эон — Христос, не для того чтобы искупить их или воспринять их природу, — и без того их природа одна и та же с Его небесным существом, и в искуплении

они не нуждаются,— Он является к ним только для того, чтобы сказать им, кто они, напомнить им высшее происхождение и всех их, рассеянных в мире, собрать воедино. Здесь Христос приходит не для того, чтобы спасти мир, а для того, чтобы взять из мира тех, кто уже спасен в силу своей высшей природы, и все дело Христово сводится к возбуждению сознания в этих избранниках, к их внутреннему (субъективному) воскрешению. Христос своим *словом* (λόγος) открывает сокровенную в них *мудрость* (σοφία) и сообщает им истинное *знание* (γνῶσις). Чрез это они неизмеримо возвышаются над слепым творцом мира — Димиургом: в противоположность его бессознательности и неведению, они являются *знающими* по преимуществу (гностиками), знающими прежде всего ничтожество мира и жизни, и потому отрешенными от них. Если для «совершенных» в манихействе[1] дело спасения состояло в полном разрыве с миром, в освобождении таящегося в них божественного луча из тьмы материи и в соединении этого луча с всепоглощающим светом божественной полноты, то и у гностиков мы видим такое же отрицательное отношение к миру и такое же стремление к самопогружению в божество; только у них это стремление имеет более теоретический, созерцательный характер; они стараются всячески погасить в себе всякую деятельность и движение, связывающее их с миром, чтобы вполне предаться высшему познанию или созерцанию, возвращающему человеческий дух в лоно божества. В этом пункте гностики обнаруживают явные черты *индийского* мировоззрения.

Так в этом великом еретическом движении первых веков, при видимой связи с христианскими представлениями, воскресают идеи языческого Востока — идеи египетские, зендские и индийские. Естественное рождение бого-человека от бого-матери (бого-материи) переносится с земли на небо, вследствие чего, с одной стороны, небесный мир превращается в поколения божественных сущностей (родословия бесконечные, по выражению апостола), а, с другой стороны, человечность Посредника превращается в призрак, чем упраздняется и самое посредство, или богочеловечество. Затем, при отсутствии действительного посредства, утверждается безусловная противоположность между божеством и творением, и мир при-

[1] Принадлежащие к манихейской секте разделялись на три степени: верных, избранных и совершенных.

знается порождением дурного начала (зла или безумия, Сатаны или Димиурга). Наконец, при таком отрицательном взгляде на мир, спасение и воссоединение с божеством признается уделом одних избранных натур, непричастных миру, происходящих свыше; и если Христос не мог действительно вочеловечиться вследствие несоизмеримости между божеством и творением, то по той же причине и люди, причастные божеству, не должны иметь ничего общего с остальным миром: все их дело сводится к отрешению от мира и созерцанию божества, так что человеческая природа у них является, собственно говоря, таким же докетическим призраком, как и человечность самого Христа. Таким образом, три общие и существенные пункта этих ересей: докетизм, затем осуждение мира как творения дурного или низшего бога и, наконец, теория особых духовных людей, или совершенных гностиков,— теснейшим образом связаны между собою, и во всех них проглядывает одна основная идея восточной религии — идея бога, бесконечно далекого от мира, непричастного и противуположного нашей природе, *бесчеловечного бога*.

Главные теоретические и практические заблуждения первых сектантов исходят, таким образом, из отвержения действительного посредства между божеством и творением в истинной богочеловечности воплощенного Христа. Соответственно этому и первые представители православия (ап. Иоанн, ап. Павел) ясно сознавали и твердо выражали, что именно в этом, в действительном воплощении Сына Божия заключается вся суть христианства; последующие же преемники их служения (св. Ириней Лионский, св. Ипполит Римский), ввиду распространения гнозиса во II-м веке, обстоятельно обличая еретические заблуждения, с удивительною проницательностью обозначили их антихристианский характер и указали их главный источник в религиозных учениях языческого Востока. Осуждая эти ереси, они выражали не свое личное мнение, они говорили не от себя, а от всей церкви, в которой сознание основной христианской истины было настолько живо и сильно, что безо всяких особых средств и приемов, без соборов и формул она выделила из себя чуждые элементы и тесно сомкнулась под знаменем действительно воплотившегося и действительно распятого Сына Божия. В том, что было камнем преткновения для природного человека, соблазном для одних и безумием для других, просвещаемая Духом Святым церковь узнала божествен-

ную силу и мудрость и любовь. Здесь была сила, ибо тот, кто принимает на себя грех мира, внутренно побеждает мировое зло и спасает мир, сильнее того, кто может только показаться в пределах мира, чтобы уйти из него со своими. Здесь была мудрость, ибо примирение двух противоположных начал в живой действительности устраняет нелепые крайности бесчеловечного бога и безбожного человека и дает смысл всему существующему; здесь была любовь, ибо вместо высокомерия мнимых божественных людей, отрицающих мир, является смирение истинного Бога, послужившего миру и научившего всех такому служению любви.

Обращаясь ко всему человеку, а не к отвлеченному уму, и ко всему человечеству, а не к уединенным избранникам, церковное христианство заявляет свою способность жить и действовать во всемирной истории. Новорожденная церковь одинаково победоносно прошла через искус гонений и через соблазн ложного знания. Уже в колыбели своей она поборола двух змей: внешней силе языческого государства противустала нравственная сила мучеников; над лжеименным знанием мнимых избранников восторжествовала истинная вера апостолов. Это был великий подвиг, но с IV века задача церкви становится еще труднее. Все языческое общество по почину государственной власти подчиняется христианству, подчиняются христианству и языческие воззрения. Но антихристианские начала и в общественной жизни, и в умах не исчезли, изменился только способ их действия и проявления. Общество и государство, вместо явного насилия, действуют скрытым давлением, незаметно разлагая церковную среду. Антихристианское воззрение, вместо того, чтобы отрицать основной христианский догмат во имя мнимо высшего знания, является искажением этого догмата во имя мнимой простоты и благочестия. Обе враждебные христианству силы, и религиозное умозрение Востока, и гражданственность, взятая с Запада, действуют теперь более извнутри, и тем опаснее их действие.

В области религиозных верований теперь уже не отрицают Христа как Сына Божия и вместе сына человеческого (как это делали прежние еретики), не отвергают в нем соединения божественного и человеческого элементов, а только искажают смысл этого соединения, не усматривая в нем полного и существенного сочетания совершенного Божества с совершенным человечеством. Так, первая и самая знаменитая из этих новых ересей — арианская по-

нимает Богочеловека как нечто среднее или промежуточное между той и другой природой; Христос здесь есть нечто меньшее, чем Бог, и нечто большее, чем человек, не совсем Бог и не совсем человек; совершенное же Божество остается недоступным и непостижимым, и человек не может получить истинного обóжения. Вместо воссоединения во Христе Творца с творением является некое неопределенное и странное между ними сближение. Это сближение настолько несовершенно, что даже первенец всея твари, Христос, согласно арианскому учению, не имеет настоящего познания о верховном Боге, не знает Его так, как Он есть, тогда как, по православному учению, совершенный человек, будучи внутренно сообразен совершенному Божеству как его подлинный образ, имеет о нем и полное познание.

Когда церковь, после великих смут, причиненных этою ересью и ее разветвлениями, решительно отвергла арианского полубога и окончательно формулировала (на двух первых Вселенских соборах) догмат единосущия божественных ипостасей, является Несторий, — не отрицающий этого единосущия, не отрицающий совершенного божества в Логосе, не отвергающий и совершенной человечности Иисуса, но не допускающий между ними полного внутреннего и непрерывного совпадения, а признающий только некоторое пребывание Логоса в Иисусе, как в своем жилище или храме. Утверждая, что в Иудее родился только человек, на которого впоследствии снизошел Бог—Слово, Несторий отрицал человеческое рождение Бога (т. е. от человеческой матери) и в силу этого отвергал и Богородицу. Осужденное в храме Эфесской Богоматери нечестие скоро обернулось в другую, противуположную, по-видимому, но в сущности однозначащую форму. Если Несторий допускал только внешнее, неполное соединение божества с человечеством, то Евтихий и его последователи, монофизиты, утверждали соединение настолько полное, что человечество всецело превращается в Божество. Но такое соединение, в котором совершенно исчезает одно из соединяемых, не есть уже соединение, а поглощение. Таким образом, обе ереси, при видимой своей противоположности (одна разделяет, другая сливает), сходятся в своем единственном результате — в отрицании истинного богочеловеческого сочетания, в котором сохраняется сила обоих соединяющихся элементов при полноте их внутренней связи.

Блестящее обличение этой ереси и точное определение православного учения об отношении божественной и человеческой природы в Христе, сделанное папою Львом Великим в его знаменитом догматическом послании, единодушно принятом на Вселенском соборе в Халкидоне, почти на два столетия оградило церковь от новых заблуждений в области христологии, до тех пор пока обличенная ересь не нашла себе другой формы и не возродилась в виде монофелитства. Согласно этому учению, хотя допускаются, по-видимому, обе природы в богочеловеке, но человеческая природа в нем признается лишь как *безусловно пассивная:* в совершенном человеке отрицается сила собственно человеческой воли и энергия человеческого действия; в нем остается только одна воля Божия; свобода человека, вместо соглашения и добровольно подчиненного взаимодействия с волей божественной, вполне уничтожается этою высшей волею, которая, таким образом, является для человека как нечто роковое и естественно-обязательное, как какая-то подавляющая *сила.*

Эта тонкая ересь, выставленная в качестве благовидной сделки между православием и монофизитством, поддержанная императорами и почти всеми высшими иерархами, особенно на Востоке, подвергала церковь великой опасности — допустить в христианство восточный фатализм и квиетизм. Когда же, обличенная св. папой Мартином и с великой силой опровергнутая св. Максимом Исповедником, она была торжественно осуждена на VI Вселенском соборе, антихристианское восточное начало сделало удивительный изворот и явилось под маской *иконоборчества.*

Здесь по-видимому дело шло о подробностях культа, не касающихся сущности христианства, а между тем вопрос был именно об этой сущности, т. е. опять о полноте и действительности богочеловечества. Если монофизиты отвергали во Христе всю человеческую природу, а монофелиты — человеческую волю и энергию, то иконоборцы отвергали значение человеческого *образа* в совершенном человеке. Оспаривалось достоинство видимой формы божественных сущностей, подрывалось значение обожествленной рождением Христа плоти, отвергалась самая тайна воплощения. Церковь, употребляя в своем богослужении вещественные образы, чтит изображаемое, но изображается не дух, а плоть. Поклоняясь обожествленному телу Христову, сообщающемуся нам в материальных формах хлеба и вина, прославляя Пречистую Деву, телес-

но вознесенную выше всех бесплотных сил и чистых духов, и почитая всех святых, во плоти угодивших Богу, церковь признает чистоту и святость плоти способной к обóжению, в силу которого вся тварь может быть освобождена от работы тления, просветлена и восстановлена, на чем основано упование нашего воскресения и телесной жизни будущего века[1]. Утверждать безусловную неизобразимость всего божественного, как это делали иконоборцы, значит отвергать нераздельное соединение божества с человечеством, ибо это последнее, без сомнения, изобразимо. Утверждать неизобразимость божества значит отрицать действительность Богочеловека, в котором обитает вся полнота божества *телесно* (Колос. II, 9), который, как совершенный человек, не есть бесплотный дух, но и по воскресении имеет как человеческий образ, так и действительную, ощутимую телесность (Луки XXIV, 39—43; Иоан. XX, 27—28). В своей вражде против всяких изображений божественного иконоборцы, в сущности, отвергают богочеловеческую телесность и превращают явление Христа в пустой призрак, так что с этой стороны последняя великая ересь возвращается к докетизму первых гностических сект, замыкая собою полный круг еретического движения.

Все это еретическое движение, замыкаемое иконоборчеством, вращаясь вокруг одного основного пункта и с разных сторон подрывая истину совершенного богочеловечества, есть в сущности скрытое отрицание самого христианства. Это скрытое отрицание, выражавшееся в ересях, явилось открытым в *мусульманстве*, которое прямо выступило как другая, не христианская религия; между тем в мусульманском вероучении нет ничего существенного, что не заключалось бы уже в христианских ересях, так что мы или эти ереси должны считать за несовершенные попытки антихристианской религии, или же в мусульманстве должны признать христианскую ересь, только более законченную. Ислам дает место Христу в своем вероучении, почитая Его как великого и чудесным образом рожденного пророка и чудотворца; не признавая в нем, однако, настоящего Сына Божия, мусульманство отрицает тайну боговоплощения; но отрицание

---

[1] Конечно, здесь разумеется телесность преображенная, духовная, нетленная, как учит ап. Павел: 1 Кор. XV, 35—54; Филип. III, 21. О преображении всей твари см. Римл. VIII, 21; 2 Петра III, 5, 10, 12, 13. Апокал. XXI, XXII, 1.

этой тайны составляло сущность и всех главных ересей; собственно во взгляде на Иисуса Христа и Его Мать магометанство ничем существенным не отличается от несторианства, с которым Магомет был близко знаком. Далее, мусульманство проповедует *фатализм,* но мы видели, что и в пределах христианства фатализм является непременным следствием той ереси, которая у совершенного человека отнимает собственную, человеческую волю и энергию, делая из него таким образом мертвое орудие божественной силы. Наконец, мусульманство восстает против изображений божественного и стремится свести религиозный культ к возможно большей простоте и скудости; но и это стремление существовало в христианском мире и решительно выразилось в иконоборческой ереси, сродство которой с мусульманством настолько бросается в глаза, что многие историки самое возникновение иконоборчества приписывают единственно желанию византийских императоров сблизить христианство с явившимся уже тогда и грозным мусульманством. Но мы уже видели, что иконоборчество входит естественным звеном в цепь христологических ересей, которые все имеют с мусульманством не внешнюю, а глубокую внутреннюю связь совершенно независимо от желания византийских императоров. Все это еретическое движение проникнуто одною отрицательною (относительно христианства) идеею — отвержением действительного и полного богочеловечества, так что все восточные ереси сводятся к древнему восточному принципу *бесчеловечного бога.* Но утверждение бесчеловечного бога составляет сущность и мусульманской религии, которая только в более твердой и ясной форме возобновляет этот древний принцип. Поэтому нет надобности останавливаться на внешних взаимодействиях или частных заимствованиях мусульманства из еретического христианства и обратно. Пребывание Магомета в несторианских монастырях Южной Сирии, знакомство монофелитских и иконоборческих императоров с новою религией и желание их сблизиться с нею — эти факты могут иметь интерес и значение лишь благодаря существенному сродству между исламом и еретическим движением, а это сродство остается в силе, если бы мы даже ничего и не знали о тех фактах.

И еретическое движение, и мусульманство одинаково представляют нам *реакцию* исключительного восточного начала — бесчеловечного божества — против всеобъемлющей христианской истины совершенного богочеловечест-

ва; и теперь возникает вопрос: чем объясняется успех, который, с завоеванием мусульманами Египта, Сирии и Малой Азии, а затем и самой Византии, становится полным торжеством антихристианской религии в пределах прежнего христианского Востока? Откуда же такой успех низшего, по-видимому, уже пережитого религиозным сознанием начала? Только ответив на этот вопрос, мы поймем общий исторический смысл мусульманства.

Мы знаем, что задача христианского человечества состояла в том, чтобы осуществить истину Христову в ее трояком виде: как истину веры, как истину разума и как истину жизни; сущность же этой истины состоит в гармоническом и всецелом соединении божественного с человеческим; и соответственно этому, сущность антихристианского движения сводится к отрицанию этого соединения, к упразднению богочеловечества. Мы видели, что это отрицание в области веры было побеждено православною церковью, которая, утвердив свою догму на Вселенских соборах, восторжествовала над ересью. Если мы вспомним, как тонки, благовидны и соблазнительны были некоторые из ересей, то мы должны признать, что эта победа над ними была великим подвигом веры и вместе проявлением присущего и действующего в церкви Духа Божия. Но и свободные усилия человеческого ума принимали участие в этом деле. Если на Вселенских соборах отцы церкви, внушаемые Духом Божиим, прямо и властно определяли основную истину христианства как догмат веры, то те же отцы в своих многочисленных писаниях объясняли и оправдывали этот догмат как *мыслимую* истину, путем умозрения и диалектики. И тут им приходилось иметь дело не только с ересями, возникшими в христианском мире, но и с последними представителями языческого просвещения, которое в неоплатонизме приняло сначала положение, прямо враждебное христианству. Но великие учители церкви, так же как и их противники, стояли вполне на высоте тогдашнего просвещения. Это просвещение было не богато материалами: эмпирическое знание находилось в младенчестве, и механизм вселенной был плохо исследован, но зато греческая философия, завершившая тогда свой круг, давала твердые и здравые основания для решения всех существенных вопросов ума. По личным же своим силам многие из отцов церкви не уступали величайшим мыслителям всех времен. Прилагая эти силы к раскрытию христианской истины, они достигли великого успеха: победа их над антихристианским

просвещением того времени была настолько полной, что они прямо покорили, пленили себе неоплатонизм, сделали его христианским. Замечательные неоплатоники, как Синезий, становятся христианами и даже епископами, не переставая быть философами, а гениальный автор сочинений, приписанных Дионисию Ареопагиту, достигший высокого авторитета для всей церкви, может быть вместе с тем поставлен наряду с главнейшими представителями неоплатонической философии.

Таким образом, две первые задачи христианства в мире были исполнены с успехом: истина Христова утверждена как предмет веры и освещена сознательным мышлением, ересь опровергнута, и антихристианское просвещение покорено. Оставалась третья задача — пересоздание самой жизни общества сообразно истине Христовой, и в этой-то задаче, при разрешении которой наиболее должна действовать свободная *воля* человеческая, в которой Бог предоставляет человеку наиболее простора, — в этой жизненной задаче христианское человечество оказалось несостоятельным. Здесь же дается нам и разгадка удивительного успеха мусульманства.

Антихристианское начало, побежденное в теории учением церкви, не было побеждено в практике жизнью сынов церкви. Между православной верой и жизнью православного общества не было сообразности. Правомыслящие христиане верили во внутреннее соединение или примирение божественного с человеческим, совершившееся во Христе и долженствующее распространиться во всем теле его, т. е. во всем составе видимой церкви; но в собственной жизни и быте большинство этих людей не делало и попытки к внутреннему согласованию божественного и человеческого. Православно исповедуя единого Христа в согласном и полном сочетании божественной и человеческой природы, византийские христиане в своей полуязыческой действительности разрывали этот союз, разделяли Христа, совершая в жизни то самое, чему еретики учили в теории; победившие ересь в мысли — побеждались ею в собственном действии; православно рассуждавшие жили еретически.

Весь строй христианской Византии представляет собою непримиренное раздвоение: с одной стороны, мы видим здесь церковь как носительницу божественной стихии и истины Христовой, а с другой — полуязыческое общество и государство, основанное на римском праве. Не только не было внутреннего соответствия между этими

двумя сторонами, но не было даже стремления привести их в согласное единство. Православный император Юстиниан, издавая сборник римского права как свод законов своей христианской империи, *узаконял* языческое начало для гражданской жизни христианского общества. Этому соответствовали языческие нравы, восточный деспотизм и раболепство, разврат двора и общества, которое не могло терпеть истинных христиан, как Иоанн Златоустый, и, подобно ветхозаветным иудеям, убивало своих праведников, а потом сооружало им гробницы.

В Византии было больше богословов, чем христиан. Истинные же христиане, для которых была невыносима антихристианская жизнь общества, которые не могли быть христианами в церкви и язычниками в цирке,—такие цельные люди должны были уходить из общества, бежать от мира в монастыри и пустыни. Это были лучшие люди того времени, и монашество было расцветом восточного христианства. И, однако же, это явление—что лучшие люди, чтобы остаться христианами, должны были бежать из христианского общества—никак нельзя считать нормальным. Результатом такого бегства являлось решительное противоположение между христианскою пустыней и лжехристианским миром, т. е. некоторый новый вид разделения божеского и человеческого в обширных размерах.

Но если мир, лишенный своих лучших людей, оказывался уже совсем нехристианским, то и отрешенное от мира монашество подвергалось опасности уклониться от истинно христианского идеала. Этой опасности не подлежали великие представители монашества, ибо они свои духовные силы, укрепленные аскетическим подвигом, и всю энергию своей одухотворенной человечности прилагали к деятельному служению царству Божию нравственным воздействием на растленное человечество. Для этих людей аскетизм был только духовным упражнением. Они отрешались от мира, чтобы тем сильнее с духовных высот действовать на мир, и к ним в известной мере можно применить сказанное Христом о себе: когда вознесен буду от земли—всех привлеку к себе. Духовная сила этих людей действовала на расстоянии, и им не нужно было покидать пустыню, чтобы становиться деятельными вождями христианства. Святые столпники неподвижным подвигом двигают народные массы, и темные пещеры отшельников светят всему миру. Но если мы возьмем восточное монашество не в отдельных его представите-

них — великих и святых подвижниках,— а в общей его тенденции, то мы должны признать в нем нечто несоответствующее *полноте* христианской истины. Основная черта восточного монашества заключалась в решительном предпочтении *созерцательной* жизни перед *деятельною.* Великое превосходство созерцательной жизни есть общее место аскетической морали, которая сравнивает созерцание с Марией, избравшею благую часть, а деятельность с Марфой, заслужившей порицание от самого Христа. Созерцание же на своей высшей степени есть то состояние человеческого духа, когда он, отрешенный от всякого чувства и движения, погружается в свой предмет, т. е. в божество, и всецело поглощается им до полного отождествления и безразличия между созерцающим и созерцаемым. Аскетизм, указывающий такое созерцание как *высшую и безусловную цель жизни,* выражает собою не христианское, а древневосточное, преимущественно индийское, воззрение.

Если строй византийского общества, в своем непримиренном раздвоении между священным и мирским, между церковью и государством, между светом христианской веры и тьмой языческих нравов, представлял практическое выражение восточного *дуализма,* то монашество, в котором человек поглощался Богом, человеческая воля и действие исчезали в отрешенном созерцании бесконечного божества,— носило в себе ясные следы восточного, преимущественно индийского, *всебожия.* Не то чтобы монахи были нетверды в христианской вере или уклонялись от православного учения. Напротив, в Восточной империи православное вероучение ревностно охранялось не только подвижниками монастырей, но и подвижниками гипподрома. Но в *жизни* своей и те, и другие, хотя в противоположном направлении, действительно отступали от полного смысла христианской идеи. Гражданский строй Византии грешил тем, что рядом с божественным началом узаконял человеческое начало, *не согласованное* с первым, а монахи грешили тем, что вовсе упраздняли человеческое начало, тогда как христианская истина состоит именно в *согласовании* обоих начал. Если мы вспомним два главные направления христологической ереси — несторианское разделение естеств и монофизитское поглощение человеческого естества божеским,— то можем сказать, что светское общество Византии страдало *практическим несторианством,* а монашество страдало *практическим монофизитством.* В конце концов и те, которые, отделяя божеское

от человеческого, делали божество чем-то внешним и чуждым для человека, и те, которые растворяли все человеческое в безразличии абсолютного божества,— одинаково приходили, хоть и ненамеренно, к древней восточной идее бесчеловечного бога. Под знаменем этой идеи выступает магометанство. Скрытый грех христианского Востока становится здесь явным, но это есть и историческое оправдание мусульманства.

Веруя в христианского Бога и признавая христианский закон, большинство восточных христиан всею жизнью своей пристало к иному началу. Они жили не по закону своей веры. Мусульманство заключает отсюда к несостоятельности самого закона и дает другой, более исполнимый закон. Ввиду нашего бессилия осуществить богочеловеческую жизнь, мусульманство не имеет и притязания на внутреннее единство с божеством,— оно прямо берет Бога как чуждого человечеству, бесчеловечного Бога, действие его на человека как подавляющую роковую силу и закон его как закон внешний.

Мусульмане, таким образом, имеют перед нами то преимущество, что их жизнь согласуется с их верой, что они живут по закону своей религии, так что хотя вера их не истинна, но жизнь их не лжива; ибо закон ее один и согласен сам с собою, у них нет другого *правила* жизни, кроме того, которое дается их религией. Тогда как мы, признавая по вере закон христианский, устраиваем свою действительную жизнь совсем по другому закону, унаследованному нами от времен дохристианских. Веруя в духовного человека, т. е. внутренно соединенного с Божеством, мы живем по закону человека природного, т. е. чуждого Божества. И когда благочестивый летописец, описывая мусульманское нашествие, объясняет его успех как наказание за грехи самих христиан, то это наивное признание имеет гораздо более глубокий смысл, чем кажется.

Православный Восток, с величайшей ревностью охраняя святыню Божией церкви и веры, нисколько не заботился о том, чтобы его собственная действительность была сообразна этой святыне. И если, таким образом, вся человеческая жизнь восточного христианства оказалась *отделенной* от божественной истины Христовой,— то по справедливости эта нехристианская жизнь подпала под власть антихристианского начала.

Восточные христиане потеряли то, в чем грешили, в чем не были христианами — независимость политиче-

ской и общественной жизни. Но они сохранили то, что берегли и в чем не погрешали: истинную веру и святыню церкви Божией. Уродливое и гнилое здание Византийской империи разрушено, но то божественное основание, которое закрывалось этой худою постройкой, осталось несокрушимо, ибо оно не людскими делами держится; и пока оно цело, оно дает возможность для воссоздания истинного богочеловеческого строя жизни. Исторические образования проходят и сменяются, но святыня Божия дана навеки, и на ней одной может быть основано будущее обновление христианского Востока, согласно пророчеству на стенах Ая-Софии:

Радуйся, Дево, и сердцем взыграй, ибо дал тебе радость,
Вечную дал тебе радость Создавший небо и землю.
Ты Его место, в тебе воссияет свет невечерний.
Снова мужей богомудрых восстанет священное племя,
В оное время и храм твой в величии новом восстанет.

IV

РАЗДЕЛЕНИЕ ЦЕРКВЕЙ[1]

Христианская Церковь в историческом смысле представляет собою примирение двух образовательных начал: восточного, состоящего в пассивной преданности божеству, и западного, утверждающего самодеятельность человека. Для церкви нужно одинаково и то и другое, нужно, чтобы человечество добровольно и, следовательно, самостоятельно исполняло признанную им над собою волю Божию. Человечество, входящее в состав Церкви, должно, во-первых, *верить* в открытую ему сверхчеловеческую истину и, во-вторых, *действовать* для проведения этой истины в свой человеческий мир.

Жизнь Церкви как *богочеловеческого* тела по существу своему слагается из двух элементов: данной истины Божией и сообразной с нею деятельности человеческой. Эти две стороны истинной религии тесно связаны между собою, ибо та же самая благодать Божия, которая действовала в первоначальном откровении истины, она же руководит человечество и в дальнейшем осуществлении этой истины на земле. Но благодать Божия не может

[1] Эта статья сокращена и переделана из другой, более обширной статьи о разделении церквей, которая не была напечатана.

действовать насильственно; проникая человеческую волю, она не уничтожает ее,— как солнечный луч, проникая чрез воздушную среду, не уничтожает воздуха, а только согревает и освещает его. Таким образом, в деле Божием всегда сохраняется различие между божественным и человеческим действием.

Идеал Церкви — не в слиянии этих двух различных действий, а в их *согласовании.* Но этот идеал, данный в лице Богочеловека, Им только одним и осуществлен вполне, человечество же, находящееся еще на пути к царствию Божию, может нарушить и действительно нарушает равновесие своего человеческого действия с божественным в ту или другую сторону. Человеческое действие в Церкви может оказаться или слишком слабым, подвергая церковную жизнь косности и застою, или же оно может проявиться в области Церкви с излишнею силою и исказить дело Божие примесью человеческих страстей и интересов. И на христианской почве человечеству грозят с двух сторон: неподвижность Востока и суетность Запада. Хотя в христианстве и исторический Восток и исторический Запад нашли свою высшую истину, но прежде чем вполне проникнуться этой истиной и возродиться в новом человечестве — Вселенской Церкви,— они временно наложили на само христианство печать своей односторонности. Соединенные Церковью народы Востока и Запада скоро разошлись в своем понимании этой самой Церкви. Восточные поняли ее по-своему, западные по-своему, и вместо того, чтоб искать друг у друга восполнения этой односторонности, каждый стал искать только своего, принял свое одностороннее понимание за единственно истинное и безусловно обязательное, и, таким образом, теоретическая рознь во взглядах, связанная с дурною волею, перешла под конец в практический разрыв.

Восток, православный в богословии и неправославный в жизни, понял богочеловечность Христа, но не мог понять богочеловеческого значения Церкви; он хотел иметь в Церкви только божественное, а не богочеловеческое. Для него церковь была только *святыня,* данная свыше в окончательной форме, сохраняемая преданием и усвояемая благочестием. И поистине это есть самое первое в Церкви, но для Востока это было и первое и последнее. Для него вся истина христианства, представляемая Церковью, была *только над* человечеством и *прежде* человечества. Но христианство есть истина богочеловечества, т. е. внутреннего единения Божества с человечеством во

всем его составе. Поэтому Церковь, будучи в своем *основании* делом сверхчеловеческим, не может ограничиваться одним этим божественным основанием, а должна обнимать собою все здание нашей жизни. Церковь, или царство Божие, не должно оставаться *только* над нами, быть *только* предметом нашего почитания и поклонения,— она должна быть также и в нас самих для всего человечества правящею силою и свободною жизнью. Церковь не есть только *святыня,* она также есть *власть* и *свобода.* Без этого триединства святыни, власти и свободы нет истинной жизни в Церкви. Утверждать одну религиозную свободу, отвергая святыню церковного предания и авторитет духовной власти, значит возводить венец здания без оснований и без стен. Но, с другой стороны, крепко держаться за основу и начаток истинной религии в церковном предании, забывая о ее цели — свободном богочеловеческом общении и о главном средстве для этой цели — об организации духовной власти,— это значит, обрадовавшись прочности фундамента, бросить постройку стен и крыши. В этом последнем положении — на крепчайшем основании, но без стен и сводов — оказался христианский Восток благодаря своему одностороннему пониманию церкви. Привязавшись всецело к божественным основам Церкви, он забыл о ее совершении в человечестве. Но, если Церковь основана, это еще не значит, что она совершена и что нам не нужно ничего делать для ее совершения. Церковь есть нечто неизменное, пребывающее независимо от нас, и церковь же есть нечто нами самими совершаемое, изменяющееся и *подвижное.* То, что неизменно пребывает в Церкви — непрерывная преемственность ее священства, вечная истина ее догмата, действенная сила ее таинств,— все это прямо относится к божеству и от человека требует только признания и восприятия; все то, напротив, что движется и изменяется в Церкви, все, что постепенно и исторически созидается на ее божественном основании, прямо относится к человеку и требует его самодеятельности. Соединение же того и другого в Церкви непременно требуется ее богочеловеческим характером. Как истинное тело Богочеловека Христа, Церковь должна быть, как и Он, неслиянным и нераздельным сочетанием божественного и человеческого. В Христе Его человеческое — разумная воля,— во всем и до конца подчиняясь воле Отца, чрез этот подвиг самоотречения подчиняет себе Его материальную природу, исцеляет, преображает и воскрешает ее в новом духовном виде. Подобным образом

и в церкви святыня Божия, принятая волей и разумом человечества, чрез подвиг самоотвержения людей и народов должна быть проведена во весь состав человечества, во всю его природную жизнь, а чрез это и в жизнь всего мира к его исцелению, преображению и воскресению. В Христе Божество не было пассивным предметом созерцания и поклонения для Его человеческого сознания, но внутренно соединенное с Его человеческою волей, чрез нее действовало, перерождая Его материальную природу. Подобным образом и в Церкви божественная ее сущность, или святыня, не должна быть только почитаемой и поклоняемой, но, соединившись с практическими силами человечества, чрез них должна деятельно проникать во все мирские стихии, чтобы освящать и одухотворять их. Божественное начало Церкви должно не только пребывать и сохраняться в мире, но и *править* миром. Церковь, будучи неподвижной и неизменной святыней, должна быть вместе с тем и деятельной *властью.* Эта духовная власть Церкви руководит человечеством и ведет мир к его цели, т. е. к соединению всех в одно богочеловеческое тело, в котором все силы творения деятельно воплощают в себе единое Божество.

Данная в откровении и сохраняемая в предании святыня Церкви (священство, догмат, таинства) есть *начало;* связанная с этой святыней духовная власть есть *посредство,* а свободная богочеловеческая жизнь есть *конец,* или цель дела Божия.

Доколе эта цель не достигнута и Бог не есть все *во всех,* дотоле необходима и особая святыня Церкви (особые священные формы и формулы, в которые облекается божественное начало), и особая духовная власть, направляющая мир к его цели. Пока все человечество не возродилось духовно и не достигло полноты возраста Христова, оно нуждается в постоянном руководстве и управлении. В данном состоянии мира для совершения дела Божия недостаточно одних свободных сил человечества, но нужна еще вдохновляемая свыше власть, объединяющая эти человеческие силы и направляющая их действие к общей цели.

Для истинного строения царства Божия одинаково необходимы церковная святыня, церковная власть и церковная свобода. Различая эти три стихии истинной церкви, мы должны, однако, помнить, что их действительная сила в человечестве зависит со стороны самого человека от *одного* общего условия — именно от нравственного акта са-

моотречения лиц и народов. Для того, чтобы воистину признать святыню Божию в Церкви, чтобы затем искренно подчиниться высшей власти и, наконец, чтобы действительно пользоваться духовною свободою, одинаково необходимо внутреннее обращение или самоотречение духа человеческого. В этом средина и узел всего дела Божия. Для совершения дела Божия человеку нужно самому действовать. Но чтобы эта его собственная деятельность соответствовала цели (царству Божию), она должна быть не только свободной, но и нравственно совершенной. А нравственно совершенной деятельность человека быть не может, пока он действует *как человек,* пока его действия исходят прямо из ограниченности его понимания и несовершенства его эгоистичной воли. Итак, прежде всего человек, который хочет делать дело Божие, должен отказаться от своего понимания и *своей* воли, не в том смысле, чтобы уничтожить свой разум и свою волю как *факт,* — что невозможно и ненужно, — а в том смысле, чтобы перестать руководиться своею ограниченностью как высшим *правилом.* Человек не может переродить сам себя, истребить в себе эгоизм как внутреннее чувство, как самолюбие, но он может и должен признать, что это чувство неправильно, что его ограниченное понимание не есть основание истины и его дурная воля не есть основание истинной жизни. Это признание не уничтожает эгоистических чувств в человеке, но оно отнимает у них (если оно серьезно и решительно) всю их деятельную силу, превращает их в чисто субъективные состояния. Основанием деятельности человека является тут уже не его субъективная ограниченность, а та безусловная истина и совершенная воля, которым он открыл к себе доступ, признавши свою несостоятельность.

Такое возможное для человека и нравственно обязательное самопознание и самоотречение неизменно приносит свои плоды в *вере* и *послушании.* Вера в высшую истину обусловлена самоотречением ума, т. е. признанием несомненного факта человеческой ограниченности; послушание высшей воле обусловлено самоотречением нашего произвола, т. е. также признанием несомненного факта нашего нравственного несовершенства.

Все и всегда во что-нибудь верят, но не всякая вера имеет нравственное значение и может служить основанием для дела Божия. Если я верю только в то, во что мне приятно или хочется верить, что мне лично кажется верным, то такая вера, не выражающая собою самоотрече-

ния, не имеет и нравственного достоинства. Она не упраздняет нашей ограниченности, а, напротив, обнаруживает и утверждает ее. Нравственное достоинство принадлежит только такой вере, предмет которой нисколько от моего произвола не зависит, никакого прямого отношения к моим собственным вкусам и мнениям не имеет, который *дан* мне, и не мне лично, а мне вместе со всеми или *для всех*. Другими словами, предмет истинной веры должен иметь форму *предания,* и притом предания *вселенского.*

Но для полноты нравственного самоотречения человек, покоривший свой ум преданию высшей истины, должен подчинить и свою волю руководству высшей власти — власти божественного происхождения, не самозваной, основанной на том же вселенском предании. Освободившись от ограниченности своего ума верою во вселенскую истину и от несовершенства своей воли освободившись послушанием вселенской власти, человек достигает действительной свободы — освобождает свои нравственные силы; тогда, на незыблемой основе церковного предания и под непреложным руководством церковного авторитета человек может приложить эти свои нравственно свободные силы к деланию дела Божия на земле. Верующий в истину Божию и послушный представителям божественной власти, он сам становится человеком Божиим, деятельным членом Его Царствия, существенным элементом богочеловечества. Благочестиво преданные Церкви как святыне, смиренно послушные церкви как власти, такие люди полной мерой участвуют и в свободе церкви; ибо в их жизни живет и действует Дух Божий, а где Дух Господень, там свобода. Всякая иная свобода, не купленная дорогою ценою самоотречения в вере и послушании, есть фальшивая монета нравственного мира. Обманутые ею люди, вместо мнимого освобождения от высшей власти Божией, теряют средства выкупиться из действительного рабства дурным силам низшей природы. Эти низшие силы фактически владеют человечеством. Чтобы избавиться от их власти, человечеству необходимо путем самоотречения уйти из их области во владение Божие, во Вселенскую Церковь; там человечество находит не только истину Божию, но и свою свободу, находит самого себя, ибо Церковь есть богочеловечество.

В Церкви как богочеловечестве мы нашли две различные стороны: безусловную и относительную. По божеству своему Церковь, как святыня, сохраняемая преданием, есть нечто безусловно неизменное и неподвижное (статический элемент, στάσις Церкви), по человечеству своему, напротив, Церковь имеет относительный и практический характер, есть нечто подвижное и изменчивое (динамический элемент Церкви, ее κίνησις). Церковь движется и изменяется, но это движение и изменение не может быть бесцельным и хаотическим. Многообразные силы человечества объединяются, их действия направляются руководящим началом духовной власти, божественной в своем существе, человеческой в своем проявлении и деятельности. На неподвижной основе церковного предания свободные силы человечества должны согласно двигаться под общим руководством духовной власти. Таким образом, вторая, человеческая сторона Церкви — ее практический подвижный элемент — в свою очередь представляет два противоположные полюса: *власть* и *свободу*.

Когда вселенская власть, основываясь на предании и храня святыню Церкви, направляет свободную деятельность людей к осуществлению Царства Божия, когда отдельные люди, благочестиво преданные той же неизменной святыне Церкви и послушные авторитету духовной власти, под ее руководством добровольно посвящают себя делу Божию, направляя все свои свободные силы к его совершению, и, подчинив свое человеческое воле Божией, подчиняют себя и преобразуют материальную природу, тогда только религия и Церковь являются в полноте своего значения как согласное взаимодействие божественного и человеческого, как истинное пребывание Бога в людях и свободная жизнь людей в Боге.

Это-то желанное равновесие богочеловечества, заложенное в самом начале Церкви, в дальнейшей ее истории было нарушено человечеством в обе стороны — Востоком — в сторону неподвижного божественного основания Церкви, Западом — в сторону человеческого ее элемента по обоим его полюсам: сначала во имя власти (папизм), потом во имя свободы (протестантство).

Мы уже заметили выше, что на Востоке Церковь была понята и сохраняема по преимуществу как святыня, пребывающая в предании,— в ее неподвижной (статической) стихии. Это соответствовало общему духовному складу Востока, всегда тяготевшего к одному безусловному, скептического и равнодушного к относительному движению

жизни, к практическим задачам истории. Соответствуя односторонности Востока, такое понимание Церкви не соответствовало полноте христианства. Первоначальное христианство, представлявшее эту полноту в зародыше, не знало такого одностороннего воззрения на Церковь, которое является только с обособлением Восточной (греческой) и Западной (латинской) Церквей; а это обособление начинается не раньше IV века, со времен Константина Великого. В первые века, во времена апостолов и мучеников, под властью языческой империи и при отсутствии внешнего единства, все христианские церкви, от Месопотамии до Испании, находились в полном внутреннем единении. Случавшиеся разномыслия, как, например, в Апостольской Церкви — по вопросу об обязательности иудейского закона, во II веке — о времени празднования Пасхи, в III веке — о крещении еретиков, были лишь преходящими недоразумениями и скоро разрешались Вселенскою Церковью. Не только политического соперничества, но даже и определенных культурных границ между греческою и латинскою частью Церкви в то время не существовало: выдающиеся предстоятели западных церквей св. Ипполит Римский, св. Ириней Лионский писали свои сочинения по-гречески. К тому же восточная половина Церкви не имела до IV века одного общего центра, разделяясь между несколькими центрами, каковы были: Александрия, Антиохия, Эфес, Коринф.

С IV-го века, при внешнем освобождении и усилении христианства, ослабляется внутренняя солидарность между частями Церкви. По словам Блаженного Иеронима, Церковь росла от преследований, когда же перешла во власть христианских государей, то возвеличилась могуществом и богатством, но ослабела в добродетелях (Ecclesia persecutionibus crevit; postquam ad christianos principes venit, potentia quidem et divitiis major, sed virtutibus minor facta est).

Это ослабление в добродетелях начиная с IV века внутренно подготовляло разделение церквей. Тому же способствовала и важная внешняя перемена, происшедшая в IV веке. Тот самый государь, который освободил и возвеличил Церковь могуществом и богатствами, переносит столицу империи на Восток, в Византию, делает из этого города единый общий центр для всего восточного христианства, чего прежде не было, и тем решительно содействует обособлению Восточной Церкви. Замечательно, что именно этот император, который дал христианской

религии внешнее господство в мире, постарался и о том, чтобы подорвать (хотя, может быть, без ясного сознания) практическую силу Церкви, положив начало ее разделению на восточную и западную половину.

Византия, сделавшись новым Римом для государства, скоро захотела быть новым или вторым Римом и для Церкви. Уже с конца IV века является роковое соперничество Византийской кафедры, представительницы восточного христианства, с престолом Древнего Рима, как представителя христианства западного. Но разделение церквей задерживается на несколько веков борьбою против ересей. В период этой борьбы, от IV до IX века, при ослаблении нравственной жизни в христианстве, его лучшие духовные силы сосредоточиваются на христианском *учении,* главным интересом становится утвердить православный догмат против покушений ереси. Для этого дела религиозные мыслители и созерцатели Востока нуждались в помощи западных первосвященников — мужей по преимуществу твердой воли и властного действия. Таким образом, преобладание религиозного интереса ограничивало культурное и политическое соперничество церквей и поддерживало их единство. Всегда, когда люди бескорыстно служат какому-нибудь высокому интересу и всецело отдаются ему, они вместе с тем, даже помимо своей воли, достигают и других полезных результатов. Так в настоящем случае господство высокого и бескорыстного интереса — определить и утвердить чистую истину православия против ересей — послужило вместе с тем сохранению церковного единства между Востоком и Западом.

Это единство особенно имело значение тогда, когда в борьбе православия с ересью императорская власть становилась на сторону последней. Известно, что значительная часть византийских императоров покровительствовали тем или другим ересям, а некоторые выступали даже как ересиархи (Ираклий — зачинщик монофелитской ереси, Лев Исавр — родоначальник иконоборчества). Между тем византийская иерархия находилась в постоянной зависимости от императоров. Основания, на которых Константинополь сделался центром восточных церквей, не имели религиозного характера. В Византии не было апостольской кафедры, и она не только не могла соперничать с патриаршими престолами Александрии и Антиохии, но не имела даже и второстепенного иерархического значения, будучи подчинена Эфесу как своей митрополии. Все преимущество царьградских архиереев над други-

ми епископами Востока заключалось в том, что по императорской воле их город был столицею империи. Сначала проистекавшее отсюда преимущество было только преимуществом факта, а не права, ибо и после перенесения столицы в Константинополь епископ этого города долгое время сохранял свое иерархическое подчинение эфесскому митрополиту. Когда же впоследствии, на Втором и окончательно на Четвертом Вселенском соборе, восточные епископы захотели узаконить фактическое преобладание константинопольского архиерея, то и они не могли привести для этого никакого другого основания кроме того, что Константинополь есть царствующий град. Когда, таким образом, и основание первенства византийских иерархов имело чисто политический характер, и сами они находились вполне в руках светской власти, то понятно, что на Константинопольском престоле Иоанн Златоустый должен был погибнуть, и случалось, что в течение целых десятилетий кряду этот престол бывал занят еретиками. Но давлению светской власти также подвергались (хотя и в меньшей степени) и остальные великие церкви Востока, находившиеся под властью Византийской империи и отказавшиеся от своего иерархического значения в пользу архиерея царствующего града. Таким образом, мы видим, что во время господства монофелитской ереси в империи, при Ираклии и Константе, не только Византийская кафедра была занята целым рядом патриархов, державшихся этой ереси (Сергий, Пирр, Павел, Петр, Феодор), но и вся почти высшая иерархия Восточной Церкви состояла из еретиков-монофелитов. И впоследствии, в эпоху иконоборчества, по свидетельствам того времени, Александрийский и Антиохийский патриархи могли подать решительный голос против императорской ереси только потому, что уже не были подвластны Византии, находясь под владычеством арабов-мусульман.

При таком положении дела понятно, что люди, которым интерес православия был дороже всего, высоко ценили значение того иерархического центра, который сохранял свою независимость от еретиков императоров и вместе с религиозными преимуществами верховной апостольской кафедры пользовался выгодами самостоятельного внешнего положения. Все вожди православия на Востоке в борьбе с ересями, от св. Афанасия Великого, гонимого арианами, и до св. Феодора Студита, гонимого иконоборцами, обращали свои взоры на Запад, искали и находили в православном Риме защиту и опору. Важное

значение имел уже тот факт, что за весь этот период догматической борьбы Римский престол, за единственным и то весьма сомнительным исключением (папы Онория), никогда не был занят еретиком. Понятно поэтому, что величайшие учители Восточной Церкви и целые вселенские соборы в самых сильных выражениях утверждали высокое значение и авторитет Римского престола[1]. С другой стороны, и Рим нуждался в духовных силах Востока. Православный и независимый, но окруженный германским варварством, он скоро оскудел умственным образованием, так что во второй половине VII века, по свидетельству папы Агафона, в Римской Церкви трудно было иметь двух или трех ученых клириков, искусных в диалектике. Таким образом, Рим в борьбе с ересью (что и для него было тогда главным интересом) не мог обойтись без помощи греческих богословов. Кроме того, христианский Запад чувствовал потребность уравновесить практическое направление Рима аскетизмом и мистикой восточного монашества, которого влияние на Западную церковь тех времен не подлежит сомнению. В свою очередь, восточные монахи, ревнители православия, часто гонимые светским правительством и подвластною ему византийскою иерархией, являлись ревностными приверженцами Рима, в котором они видели центр самостоятельной духовной власти. Таким образом, в эту славную эпоху духовные силы Восточной и Западной Церкви, соединенные в общем интересе — утверждении православного догмата — и направленные против общего врага — ереси, — находились постоянно в положительном взаимодействии между собою и восполняли друг друга. Практический Рим давал убежище религиозным мыслителям Греции, и восточные богословы опирались на авторитет латинских первосвященников; римские легаты председательствовали на греческих соборах, и восточные монахи выступали союзниками западных иерархов.

С IX-го века положение решительно изменяется. Когда еретическое движение завершило свой круг, когда основной догмат православного христианства совокупными усилиями Востока и Запада, богословской мысли и иерархического авторитета, соборов и пап, был точно

---

[1] Таковы отзывы св. Иоанна Златоустого, блаж. Феодорита, св. Максима Исповедника, св. Иоанна Дамаскина, св. Феодора Студита и мн<огих> др<угих>, также свидетельства III, IV, VI и VII Вселенских соборов.

определен и окончательно утвержден, и Византия, бывшая по очереди игралищем всех ересей, отпраздновала наконец торжество православия, духовная связь ее с Западною Церковью теряет свою главную основу и порывается. Догматический интерес православия — важнейший интерес для греческих христиан,— нашедший свое удовлетворение в определениях семи Вселенских соборов и не тревожимый более новыми ересями, не нуждается уже в авторитетной поддержке Рима и дает полный простор национальной вражде и иерархическому соперничеству. С другой стороны, после того как германские варвары окончательно покорены католичеством и главный вождь их получает в Риме императорскую корону,— полагаются основы новой западной цивилизации и самостоятельного образования, делающего христианский Запад независимым от христианского Востока. Прежнее общее дело их — утверждение догмата — покончено, единство высшего интереса исчезает, не сдерживаемые более этим высшим единством антагонизм и соперничество получают преобладание, и совершается разделение Церквей.

Не имея в виду рассказывать здесь, как совершилось это разделение,— печальную историю Фотия и Керуллария,— оставляя пока в стороне и вопрос о том, кто более был виновен в этом деле — Византия или Рим,— я ограничусь указанием, что некоторая доля вины была и на той и на другой стороне. Христианский Восток, правый в своем постоянном благочестии, правый в своей непоколебимой преданности отеческой святыне православия, к несчастию, забывал при этом, что отеческая святыня церкви, за которую он так стоял, есть лишь основание и начаток дела Божия, и что если всегда думать только об одном начале, смотреть только назад, то цель дела остается недостижимою и совсем исчезает из виду. Ревниво оберегая основу Церкви — священное предание,— православный Восток не хотел ничего созидать на этой основе. В этом он был не прав. Святыня предания есть первое и важнейшее в Церкви. Но нельзя на этом остановиться: нужна крепкая ограда, нужна свободная вершина. Ограда церкви — это стройно организованная и объединенная церковная *власть*, а вершина церкви есть свобода духовной жизни.

Об этой вершине забыла и Римская Церковь. Если Восток всецело отдался охранению священных *начатков* царства Божия, то Рим, по своему практическому характеру, прежде всего поставил заботу о *средствах* к достиже-

нию царства Божия на земле. Первое и главнейшее средство или условие для этого есть единство духовной власти, и вот Рим всю свою душу полагает в дело объединения и усиления духовной власти. Такой задаче соответствовала особенность римского гения. По отличительному своему историческому характеру христианский Рим был то же, что и Рим языческий, представляя собою, как и тот, начало *воли* или практического разума, объективно выражающегося как *закон* и *власть*. Но это начало, в язычестве пустое и бессодержательное и вследствие этого воплотившееся под конец в бессмысленном произволе цезаризма, от христианства получает полноту содержания и применяется к делу Божию на земле. Христианский Рим, обладая такою же энергией властной человеческой воли, как и Рим языческий, прилагает всю эту силу к утверждению Церкви и созиданию всемирной теократии, всюду выступая с своим властительным *решением* и неуклонным *действием*.

В таком характере и направлении заключалась и великая сила Рима, и великая опасность для него. Опасность — в заботах о власти, как главном средстве или условии дела Божия на земле, забыть о цели этого дела и незаметно поставить средство на место цели, забывая, что духовная власть есть лишь способ подготовить и привести человечество к царству Божию, в котором уже нет никакой власти и никакого господства. Если созерцательный Восток грешил тем, что вовсе не думал о практических средствах и условиях к совершению дела Божия на земле, то практический Запад также ошибался, думая об этих средствах *прежде* и *больше* всего и превращая их в цель своей деятельности. Христианство не есть только предмет отвлеченного созерцания, но также и не дело одной практики. Но главная беда была не в том, что христианский Восток был слишком созерцателен, а Запад слишком практичен, а в том, что у них обоих было недостаточно христианской любви. При оскудении любви исчезло взаимное понимание, возможность познать и верно оценить свои относительные достоинства и слабости, и следовательно, исчезла возможность взаимно помогать и восполнять друг друга, сохраняя целость Вселенской Церкви.

Православный Восток основательно гордится своею твердостью в вере. Но, по словам величайшего учителя веры, «если я имею всякое познание и *всю веру,* так чтобы и горы переставлять, а не имею любви, то я ничто». Цер-

ковь Западная славится многими делами и самоотверженными трудами во всем мире. Но тот же апостол, «паче всех потрудившийся», свидетельствует: «если раздам все имение мое и отдам тело мое на сожжение, а любви не имею, нет мне в том никакой пользы».

Во взаимных отношениях Восточной и Западной Церкви начиная с IX века можно найти с обеих сторон все, кроме той любви, которая «долготерпит, милосердствует, не завидует, не превозносится, *не ищет своего*». Воистину, если бы и в Риме и в Византии не искали своего, то разделение Церквей не совершилось бы.

Настоящая коренная причина всех дел человеческих, малых и больших, частных и всемирно-исторических, есть человеческая *воля*. И в настоящем случае, каковы бы ни были видимые поводы и способствующие обстоятельства для разделения Церквей, оно окончательно могло произойти только потому, что и с восточной и с западной стороны крепко *хотели* покончить друг с другом. Важнее всего в этом деле был факт глубокой внутренней вражды между церковными людьми Востока и Запада. Было *желание* разрыва — и разрыв совершился. Настоящая его причина невольно высказывается в постановлении Константинопольского синода, произнесшего в 1054 г. анафему на папских легатов и на всю Западную Церковь. «Некоторые нечестивые люди, — говорится в этом постановлении, — некоторые нечестивые люди пришли из тьмы Запада в царство благочестия и в сей Богом хранимый град, из коего как из источника истекают воды чистого учения до концов земли». Действительное нечестие римских легатов состояло в том, что они пришли с Запада, настоящею причиною разрыва было не «filioque» и не «опресноки», а древний культурно-политический антагонизм Востока и Запада, снова возгоревшийся с упадком христианского начала, упразднявшего их вражду.

После решительного разделения Церквей, односторонности византизма и латинства, лишенные сдерживающих влияний церковного общения, развиваются во всей своей исключительности. С XI-го века, вместо единого во Христе человечества, история опять имеет дело с одиноким Востоком и одиноким Западом — одиночество, пагубное для обоих. В то время, как уединившаяся в своем самодовольном благочестии Византия разделяла свою духовную жизнь между мистическим созерцанием в монастырях и диалектическими словопрениями богословских школ и, потеряв всякую практическую силу действия

и сопротивления, отдавалась во власть чуждой силы ислама, — одинокий Запад в своей тревожной деятельности давал исключительное и напряженное развитие тому человеческому (римскому) началу, которое легло в его основу. В силу этой исключительности и напряженности, хотя человеческая самодеятельность на Западе и применяется прежде всего к делу Божию (в католической церкви), но само это дело Божие (вселенская теократия) понимается преимущественно с внешней и формальной стороны; авторитет духовной власти связывается с материальным могуществом, и внутренняя религиозная правда подчиняется узким и жестким формам юридического закона, вызывающим неудовлетворение и протест. Несостоятельность христианского действия возбуждает здесь и оправдывает антихристианскую мысль. Как одинокая религиозная созерцательность восточного православия оказалась беспомощной перед живой силою чуждой веры, так точно одинокая религиозная деятельность западного католичества была бессильною перед мыслящим неверием. Святыня Божией церкви сохранилась в обеих распавшихся половинах христианского мира, но проведение этой святыни в жизнь самого человечества при разделении его сил оказалось или парализованным, или извращенным. Благочестивый квиетизм Византии, не поддержанный властною энергией Рима, отдал христианский Восток под власть антихристианской религии; ревнивое властолюбие и деятельная сила Рима, лишенные смягчающих и возвышающих влияний восточного созерцания, не сумели охранить христианский Запад от ложных идей антихристианского просвещения.

V

ВИЗАНТИЗМ И РУССКОЕ СТАРОВЕРИЕ. НАРОДНОСТЬ В ЦЕРКВИ

Разделение Церкви произошло оттого, что церковные люди поддались антихристианскому духу своеволия и соперничества. Раз совершившись, это разделение само сильнейшим образом поддержало и упрочило успехи антихристианского движения. Пока видимая Церковь сохраняла свою реальную целость, ереси хотя и возникали, но побеждались единством веры, языческое рассеяние хотя и возрастало, но находило себе крепкий противовес в силе

общепризнанного духовного авторитета; наконец, могучий противник христианства — ислам не мог бы устоять перед соединенными усилиями всех христиан. Единство Церкви не упраздняло антихристианского направления в жизни общества, но оно давало возможность постоянного и правильного противодействия этому злу, — разделение же Церкви подрывало у нее именно силу противодействия. Раздвоенный в себе, церковный авторитет должен был или совсем отказаться от властного действия — как на Востоке, или же, как на Западе, применяться в своем действии к немощным и скудным стихиям мира.

Будучи величайшим бедствием для всего христианского мира, разделение церквей обнаружило свои роковые последствия прежде всего для православного Востока. Хотя, как мы видели, распространение на Востоке еретических учений и господство еретических нравов уже подготовляло и оправдывало успех великой ереси — ислама, но вместе с тем нельзя отвергать и того, что полное торжество азиатского варварства на христианском Востоке было обусловлено выделением этого Востока из общеевропейской жизни, и печальный конец Восточной империи — взятие Константинополя турками — прямо последовал за окончательным разрывом между Византией и латинством после неудачной попытки примирения на Флорентийском соборе.

Но если Византия погибла от своего обособления и одиночества, то само это политическое одиночество и обособление византийских греков коренилось в особенности их религиозного миросозерцания, в их одностороннем взгляде на христианство. Этот взгляд можно назвать вообще *антиисторическим,* ибо он отрицает у христианства его задачу и лишает Церковь ее социального и политического действия. Для византийца, стоявшего твердо и упорно на предании прошлого, христианство было чем-то завершенным и поконченным, божественная истина являлась *только* как готовый предмет мистического созерцания, благочестивого поклонения и диалектического толкования. На это созерцание в монастырях, на это поклонение в храмах, на это толкование в богословских школах (а иногда и среди улиц) уходили все нравственные силы лучших людей. Для практической деятельности оставались одни безнравственные силы человека, этой деятельности предавались худшие люди. Между тем практическая деятельность есть необходимая составная часть

правильной религиозной жизни, и Евангелие требует от нас более чем созерцания, более чем поклонения, более чем толкования истины — оно требует от нас «*творить* истину». К этому творению истины, к ее реализации в деле и делах должна быть направлена вся жизнь христианского общества. Но в Византии люди хотели только *беречь,* а не творить истину, и вся их общественная жизнь, лишенная религиозной задачи, представляла бесплодную и бесцельную игру дурных человеческих страстей. Политическое существование Византии должно было прекратиться уже потому, что оно переставало быть нужным для самой Византийской Церкви: спасаться в монастырях и хранить церковные уставы можно и под турецким владычеством. Церковь Восточная ничего существенного не потеряла с переходом власти от императоров к султанам. Относительно внутренней независимости можно даже сказать, что она выиграла от такой перемены. Иерархия этой Церкви давно уже отказалась от своей обязанности управлять христианским обществом, стоять во главе его; а с IX века она теряет даже и высшее управление собственно церковною жизнью, органом которого прежде были Вселенские соборы. С IX века не только Вселенских, но и вообще никаких значительных и самостоятельных соборов на Востоке уже более не собирается; высшею церковною властью являются «вселенские» патриархи в Константинополе, но это только тень великого имени, ибо они находятся вполне в руках светской власти, которая по произволу возводит и низвергает их, так что в действительности верховное управление Византийскою Церковью принадлежит безраздельно и всецело императорам, которым, кроме царских, нередко воздаются и архиерейские почести.

Окончательное утверждение такого византийского церковно-государственного строя, в связи с разделением церквей, было обусловлено еще и тем обстоятельством, что с IX века, т. е. после того как еретическое движение на Востоке кончилось полным торжеством православия,— на византийском престоле не являются уже более еретики, как бывало прежде, а одни только православные цари. В политической истории Православной Церкви (т. е. со стороны ее отношений к государству или к светской власти) было два роковых поворотных пункта: первый в IV веке, когда светская власть из языческой сделалась христианскою; второй в IX веке, когда эта власть, бывшая до того зачастую еретическою, становится неиз-

менно православною. Первая из этих перемен положила начало пагубному вмешательству государства в жизнь Церкви, а вторая привела Восточную Церковь к полному подчинению светской власти. Пока эта власть бывала в руках еретических императоров и целых еретических династий, Восточная Церковь, оставаясь православною, не могла отдать себя в распоряжение таких императоров, не могла признать их своими полномочными управителями, своими архиереями *ad extra,* как величал себя первый византийский император. Кесари-еретики были, правда, вреднее для Церкви, нежели кесари-язычники: они не только гнали и мучили православных, как те, но еще и вторгались во внутреннюю жизнь Церкви; сочиняли ложные символы веры (как Констанций), обманчивые изложения догматов (как ἑνωτικὸν Зенона, ἔκθεσις Ираклия, τύπος Константа); они собирали еретические соборы и наполняли епископские кафедры еретиками. Но чем пагубнее было их действие для Церкви, тем сильнейшее противодействие вызывали они в православной среде. Поднимались ревнители правой веры, являлись мученики и исповедники, против императоров-еретиков искали помощи у православных и независимых пап, созывались православные соборы, государственный деспотизм получал могучий отпор, а Церковь — новую славу. В такую эпоху, когда для Церкви подчинение светскому правительству могло означать подчинение ереси, духовная власть должна была быть независимой, чтобы быть православной. Но как только исчезла опасность ереси, так вместе с нею исчезла и потребность независимости в Восточной Церкви. Правоверные императоры уже не могли встретить в Церкви никакого противодействия, как бы деспотично они ею ни распоряжались. Интерес «благочестия» был обеспечен, а до всего остального византийцу не было дела. Но это нехристианское, древневосточное равнодушие ко всему человеческому, кроме благочестия, получило свое возмездие не только снаружи — в турецком завоевании, но и внутри — в искажении самого благочестия.

Византийское благочестие забыло, что истинный Бог есть Бог живых, и стало искать живого между мертвыми. Святыня, полученная нами чрез религиозное предание, — священное прошедшее христианства — тогда лишь может быть живою основою Вселенской Церкви, когда оно не отделяется от настоящей действительности и задач будущего. Эта святыня, это священное предание должно быть

постоянною опорою современности, залогом и зачатком грядущего. В этом его жизненная сила. Тогда только и вековечные формы преданной нам святыни воплощаются в живом и бесконечном содержании. Тогда эта святыня не только хранится нами как что-то *конченное* и, следовательно, *конечное,* но и живет в нас, и мы живем ею, действует в нас, и мы действуем ею.

Церковь как вселенская или всемирная может быть и реализована только всемирною историею. Образующие начала Церкви (иерархия, догмат, таинства), сообщенные нам чрез предание, но по существу своему бесконечные, находят подлинное, соответствующее себе выражение и воплощение,— вполне реализуются или осуществляются,— лишь в целой жизни всего человечества во всей совокупности времен и народов. Поэтому святыню предания отнюдь не должно брать как нечто завершенное для нас, в отдельности от настоящей и будущей жизни мира. Отделенная от своей живой *становящейся* формы, почитаемая только в тех своих выражениях, которые уже *стали,* святыня Церкви необходимо теряет свою бесконечность, облекается и связывается ограниченными и мертвыми формами: ограниченными, потому что завершенная святыня завершилась *когда-нибудь* и *где-нибудь* в известных границах времени и места,— мертвыми, потому что завершенное где-нибудь и когда-нибудь тем самым отделяется от жизни, продолжающейся *везде* и *всегда.*

Когда совершенство Церкви полагается не впереди ее, а переносится, как это было в Византии, назад, в прошедшее, и это прошедшее принимается не за *основу,* а за *вершину* церковного здания,— тогда непременно случается, что существенные требования и условия религиозной жизни, которые должны исполняться всеми и всегда, приурочиваются исключительно к отдельным своим историческим выражениям, к формам, уже пережитым Церковью и тяготеющим над живым сознанием в виде внешнего факта. Существенное и вечное в церковной форме смешивается здесь с случайным и преходящим, и самый поток церковного предания, загражденный мертвящим буквализмом, уже не является в своем вселенском бесконечном просторе, но скрывается за частными особенностями временных и местных уставов.

Такое смешение в византийских умах вселенского предания с частным замечается уже в IX-м веке, а в XI-м это есть уже как бы поконченное дело. Непреложным свидетельством этого печального факта служат те пово-

ды, по которым совершилось разделение церквей, или точнее, разрыв церковного общения между Византией и Римом. О нравственных и культурно-политических причинах этого разрыва мы говорили прежде; но весьма характеристичны церковные поводы и предлоги, в которые они облекались.

Уже патриарх Фотий, обиженный Римом, в своем втором письме к папе Николаю (861 г.) обращает внимание на некоторые особенности Латинской Церкви, как-то: бритье бороды и темени у священников, посты в субботу, безбрачие всего духовенства и т. п. Сам Фотий, правда, был и слишком просвещен и слишком тесно связан с великими преданиями вселенских учителей Церкви, чтобы придавать существенное значение таким частностям и видеть в них препятствие ко вселенскому единению, однако его указания имеют тот смысл, что эти обрядовые разности могут послужить оружием против Рима. И он сам, несколько лет спустя, воспользовался этим оружием в своем окружном послании к восточным патриаршим престолам (867 г.), где он осуждает (наравне с filioque), как ересь, нечестие и яд, те самые обрядовые и дисциплинарные особенности Римской Церкви, которые он же шесть лет назад признал за вполне позволительные местные обычаи. Этот факт, во всяком случае, показывает, что в среде восточной иерархии, к которой обращался Фотий, было довольно таких людей, для которых всякое наружное отличие от местных восточных форм церковного быта являлось равносильно отступлению от вселенского предания, казалось ересью и нечестием. Эти люди были благочестивы, но в их благочестии, привязанном исключительно к своему, родовому, отеческому, было слишком много старой языческой закваски.

Таких людей в Византийской Церкви было уже много при Фотии; через два столетия такими являются там чуть не все. Когда в половине XI-го века патриарх Михаил Керулларий, в своем послании к епископу Иоанну Транийскому, и затем Никита Стифат, в своих полемических сочинениях, торжественно и беспощадно осуждают латинян как еретиков за то, что они постятся по субботам, не поют аллилуйя великим постом, едят мясо удавленных животных и употребляют при Евхаристии пресный, а не квасной хлеб,— то этот приговор не встречает в Византии ни одного протеста или сомнения, так что взгляд, выразившийся в этих обвинениях, можно считать за безусловно господствующий в тогдашней Греческой Церкви.

На первом плане в этой церковной полемике XI-го века, имевшей такой печальный конец, стоит, как известно, вопрос об опресноках. Небесполезно будет остановиться несколько на этом пункте, весьма характеристичном для византизма.— Существеннейшую основу истинной религиозной жизни составляют церковные таинства. В них нам даются реальные начатки духовно-телесного общения божества с человечеством. Истинное благочестие требует, чтобы мы не только искали этого общения, но принимали и те независимые от нас условия, с которыми Вселенская Церковь связывает это общение. Истинное благочестие не позволяет нам вносить свой личный произвол в определение этих условий, но заставляет нас принимать те условия или те формы, которые даются одинаково для всех во вселенском предании, соответствующем вселенскому смыслу таинства и восходящем к Божественному Основателю Церкви. Но рядом с этими вселенскими формами таинства, при действительном его совершении в видимой Церкви, необходимо встречается множество чисто материальных подробностей, не имеющих ни божественного происхождения, ни вселенского значения, а зависящих от удобства и обычая. Таким образом, в действительном составе таинства по отношению к Церкви различаются: его внутренний смысл и назначение, затем, соответствующие этому смыслу существенные формы, божественного происхождения, содержимые вселенским преданием, неизменные и *для нас*[1] безусловно обязательные,— и, наконец, привходящие формы и обряды, человеческого происхождения, связанные с преданиями частных церквей, изменчивые и лишь относительно обязательные,— по месту и времени. Так, если мы возьмем величайшее таинство Евхаристии, то найдем, во-первых, его внутренний смысл и назначение в одухотворении человеческого питания (и следовательно, и всего телесного состава человека) чрез восприятие его в сферу духовной телесности Богочеловека Христа[2]. Мы различаем, затем, те существенные формы или способы совершения Евхаристии, которые связаны с назначением этого таинства и его божественным установлением, а именно: по образу первоначального совершения этого таинства самим

[1] Только для нас, конечно, но не для Бога, который *может* явить силу таинства и помимо всяких форм и условий; но мы не должны этого искать и требовать.

[2] См. в изложении православной веры св. Иоанна Дамаскина главу об Евхаристии.

Христом (в качестве священника по чину Мельхиседекову) чрез произнесение известных слов при благословении хлеба и вина,— и в Церкви, для действительного совершения Евхаристии, требуется непременно, чтобы, во-первых, она совершалась *священником* (который в каждом отдельном церковном собрании представляет собою Христа), во-вторых, чтобы при благословении произносились *слова Христовы* и, в-третьих, чтобы материей таинства, по примеру Христа и по смыслу бескровной жертвы, служили чисто человечные и бескровные питательные вещества, каковы *хлеб и вино.* Эти, и *только эти,* три условия принадлежат к божественному установлению Евхаристии и содержатся во *вселенском* предании. Все остальное, как то: особые свойства хлеба и вина, время дня, сопровождающие молитвы и священнодействия и т. п.,— все это принадлежит к несущественным, второстепенным формам и условиям таинства, которые не заключают в себе ничего божественного и вселенского, которые, определяясь частным преданием той или другой церкви, могут свободно изменяться и имеют лишь относительную обязательность. Поэтому, хотя в восточной части Церкви издревле употреблялся для Евхаристии квасной хлеб, но пока вселенское значение Церкви и ее таинств ясно понималось восточными христианами, никому не приходило в голову свой частный обычай возводить на степень общеобязательного требования, и когда в западных Церквах установился противуположный обычай употреблять для Евхаристии пресный хлеб, то это никого не соблазняло на Востоке и нисколько не мешало полному общению с Западом. Но с развитием византизма взгляды изменились, и в XI-м веке спор об опресноках становится главным поводом к разделению церквей. Случайная подробность обряда принимается за существенное условие таинства, и особенностям местного обычая приписывается общеобязательность вселенского предания.

Значению спорного вопроса соответствовало и качество аргументов. Превосходство квасного хлеба доказывалось тем, что он есть хлеб живой, одушевленный, ибо имеет в себе соль и закваску, сообщающую ему дыхание и движение, тогда как латинские опресноки суть хлеб мертвый, бездушный, и даже не достойны называться хлебом, будучи «как бы кусками грязи». Действительное же, хотя и не высказанное, основание в пользу употребления квасного хлеба было то, что оно есть свой, греческий обычай, тогда как употребление опресноков есть обычай

чужой, латинский. Любить и беречь свое родное — дело естественное и справедливое. Нужно только при этом помнить две вещи: во-первых, что *своего* обычая нельзя навязывать другим, для которых он не свой, а во-вторых, что есть на свете нечто высшее своего и чужого, и настоящее место этому высшему — во вселенской Церкви Божией.

Итак, византизм уклоняется от полноты христианства не в том, что почитает Церковь как сверхчеловеческую святыню, сохраняемую преданием (ибо она такова и есть прежде всего), а в том, что, выделяя элемент предания из жизненной целости Вселенской Церкви, он ограничивает самое это церковное предание, приурочивает его к одной части Церкви и к одному давно прошедшему времени, превращает вселенское предание в предание местной старины.

Это центробежное движение в Церкви не остановилось на византизме, но последовательно шло дальше. После того как вселенское православие превратилось в византийское, или греко-восточное, из этого последнего начали выступать новые *национальные* обособления. В этом отношении наш русский раскол старообрядчества есть лишь дальнейшее последствие византизма,— в этом его историческое оправдание.

Когда Византия была царствующим градом, самостоятельным политическим центром христианского Востока, и греки византийские были главным господствующим народом в православном мире, тогда на этом основании (а другого не было) Константинополь получает центральное значение и в Церкви Восточной, патриарх Константинопольский называет себя вселенским, частное византийское предание возводится на степень вселенского и безусловно обязательного, и Православная Церковь для восточных христиан становится синонимом Церкви Греческой. Но вот в XV веке, с падением Константинополя и с освобождением России от татар, политический центр христианского Востока переходит из Византии в Москву; господствующим народом вместо греков становятся русские. На тех же самых исторических основаниях, на которых Константинополь, как царствующий град, объявил себя вторым Римом, полноправным преемником первого, древнего Рима,— на тех же самых исторических основаниях новый царствующий град православия — Москва могла считать себя полноправной наследницей всех преимуществ и притязаний Византии. То чувство политической и национальной гордости, с каким прежде византийские греки смотрели на Древний Рим, впавший, по-видимому, в варварство,— такое же чувство теперь по справедливости могло явиться у Московской Руси после того, как

она отразила и сокрушила того самого могучего врага, под иго которого бессильно склонилась Византия.

Россия, принявши православное христианство из Византии, получила его в том виде, который оно имело там в X и XI веке; вместе с православием она получила и византизм, т. е. смешение вечных и существенных форм Церкви с временными и случайными, вселенского предания с местным. Но раз было принято такое смешение и местной форме предания приписано безусловное вселенское значение, то естественно возникал вопрос: почему же это значение должно принадлежать именно *греческому* местному преданию, а не русскому, особенно теперь, когда греки утратили все свои прежние действительные преимущества и когда являлось даже опасение, что под мусульманским владычеством им трудно сохранить чистоту православия, что они могут стать шатки в самой вере, как это уже случилось прежде с египетскими и сирийскими христианами? В таком случае истинное благочестие должно сохраниться только в России, находящейся под благочестивыми государями; в таком случае истинным православным преданием должно почитать местное предание Русской, а не Греческой Церкви. И вот, подобно тому как в IX—XI веках исключительный патриотизм византийских греков заставлял их видеть сущность православия в квасных хлебах и небритых бородах греческих священников, точно так же в XV—XVII веках такой же исключительный патриотизм московских людей заставил и их видеть сущность православия в самых незначительных местных особенностях русского церковного обычая. Эти особенности, каковы бы они ни были сами по себе, становятся неприкосновенной святыней, и на место веры Христовой, вечной и всемирной, в умах этих благочестивых людей незаметно становится *старая русская вера*.

С точки зрения Вселенской Церкви, дело русских староверов было неправо, как это мы имели случай показать в другом месте[1]. Но были ли они неправы в историческом смысле, по отношению к своим прежним, а отчасти и теперешним противникам — это другой вопрос[2].

---

[1] См. статьи о Церкви и расколе в 38, 39 и 40 №№ «Руси» 1882 г.

[2] Относительная правота старообрядцев признана самою Русскою Церковью, которая в учреждении так называемого единоверия узаконила те спорные обряды, которые были прокляты на Московском соборе 1667 г. Для пользы и чести нашей церкви желательно, чтобы принцип единоверия был проведен с полною последовательностью. Обстоятельное и вполне убедительное исследование этого предмета можно найти в почтенной книге Т. И. Филиппова «Современные церковные вопросы».

Дело в том, что прямые противники наших староверов, патриарх Никон и его приверженцы, стояли (и стоят) вовсе не на точке зрения Вселенской Церкви, но, так же как и раскольники, на точке зрения *местного буквализма,* но только не московского, а византийского. Известны слова патриарха Никона: «по роду я русский, но *по вере* и мыслям — грек». Если можно быть *по вере* греком вместо того, чтобы быть просто православным христианином, то отчего же не быть по вере русским? *Старая русская вера* не должна иметь силы перед вселенской, кафолической верой, но перед *старой греческой верой* она имеет все права.

В деяниях Московского собора 1654 г. рассказывается, каким образом патриарх Никон начал то исправление церковных книг, из-за которого произошел наш раскол. В этом рассказе с полною ясностью можно видеть сущность тех воззрений, которых держался московский патриарх и истинный характер нашего церковного спора[1]. «Входя в книгохранительницу (патриарх Никон) обрете ту грамоту, в ней же писано греческими письмены, како и коим образом в царствующем граде Москве начаша патриархи поставлятися: написана же сия грамота в лето 7097 года (т. е. в 1589 г.) ... И обрете еще книгу, писанную с собору вселенских патриархов греческими же письмены: бе же собор той в Новом Риме, в Константинополе, в лето 7101 (т. е. в 1593 г.) ... В коей книзе соборные глаголы сицевы: *«Яко понеже убо совершение прият православных Церковь, не токмо по богоразумия и благочестия догматом, но и по священному церковных вещей уставу,* праведно есть и нам всякую церковных ограждений новину потребляти,— и яже наученная невредима, без приложения же кого-либо и отъятия приемлющим ... И яко да *во всем* великая Россия православная со вселенскими патриархи (т. е. греческими) согласна будет». Прочет же сию книгу государь, святейший патриарх Никон, *в страх велик впаде, не есть ли что погрешено от их православного греческого закона.* И нача в нуждных разсмотряти, еже есть Символ православныя веры: верую во единаго Бога и прочая, и узре на сакке святительском, его же от Грек в царствующий град Москву прежде 250 лет принесе Фотий, российский митрополит, Символ православныя веры воображен греческими шитыми письмены, во всем согласующся святей

[1] См. в записках по народным беседам иеромонаха Пафнутия, изд. Общ<ества> ист<ории> и древн<остей> росс<ийских>. М., 1877. II, 20.

Восточной Церкви: потом узре той же Символ в московских в новых в печатных книгах, и *много обрете несогласия»*. Известно, в чем состояли эти многие несогласия, испугавшие патриарха Никона. Во втором члене, вместо «рожденна, несотворенна», в московских книгах было напечатано: «рожденна, *а* не сотворенна», т. е. с прибавкою союза *а;* в седьмом члене, вместо «Его же царствию *не будет* конца», в московских книгах стояло: «Его же царствию несть конца»; в осьмом члене, вместо: «и в Духа Святаго, Господа животворящаго», в московских книгах читалось: «И в Духа Святаго Господа *истиннаго* и животворящаго», т. е. с прилогом «истиннаго». «Таже и святую литургию разсмотрев, обрете в ней ово прибавлено, ово же отъято и превращено. По сем и во иных книгах узре многая несходства». Все эти «многие несходства» в иных книгах были того же рода, как и указанные в Символе.

Никон, будучи, как сам он свидетельствует, по вере греком, вполне разделял то основное заблуждение византизма, что «совершение прият православных церковь», и хотя трудно было бы определить, когда же именно она «прият совершение», но он твердо верил, что это произошло когда-то в Византии и что это совершение обнимает собою решительно все в Церкви и не допускает изменения в малейших подробностях. Так, по его словам в «Скрижали», «страшна заповедь их, Св. Вселенских соборов, равне подлагает анафеме и прилагающаго, и отъемлющаго и пременяющаго наименьшее письмя, даже едину черту или иоту, еже есть і, в Символе ... Яко отнюдь не подобает в Символе веры или мало что, или велико, ни гласа, ни склада, тамо положеннаго, предвизати, или пременити, но цело подобает хранити то всею силою и вниманием, аки зеницу ока, да не под анафему толиких и толь великих святых отец себя подложим»[1].

Для патриарха Никона точность буквы, и именно буквы греческой, была непременным условием православия. Где же его преимущество перед староверами, которые условием православия ставили также точность буквы, только не греческой, а русской? Они были не правы перед вселенским православием, сводя его к местному русскому преданию, но лучшим оправданием для них служили их противники, которые, объявляя это русское предание ересью, сами отождествляли вселенское православие с таким же местным преданием, только не русским, а чужим, греческим.

[1] См. там же, стр. 15, 16.

Русский раскол был естественным плодом и законным возмездием византизма. Другой, более чувствительный для византийцев урок получили они на наших глазах в расколе болгарском. Начало болгарского церковного вопроса относится к временам отдаленным. В IX веке, ровно тысячу лет тому назад, Константинопольский патриарх Фотий всячески старался ввести исключительно греческую иерархию среди новокрещеного болгарского народа, всеми мерами вытесняя латинскую иерархию, присланную папою Николаем. В то время разделение церквей еще не совершилось и Рим признавался православным и на Востоке. Но для византийца Фотия дело было не в православии, а в *греческом* православии[1]. Через тысячу лет это греческое православие оказалось слишком тягостным для болгар, и они захотели устроить свое *болгарское* православие. В этом предприятии они руководились, конечно, не церковными, а исключительно национальными и политическими интересами. Еще до разрыва с Константинопольским патриархатом болгары в своем стремлении к полному национальному обособлению дошли до такого противуцерковного и противухристианского требования, чтобы в городах со смешанным населением, греческим и болгарским, было по два епископа — свой особый для греков и свой особый для болгар. Ввиду этого Константинопольский собор 1872 г. справедливо осудил болгар за *филетизм,* т. е. за внесение в Церковь племенных делений и распрей. Но как в деле русского раскола Никон и его последователи были правы, осуждая староверов, предпочитавших русское двуперстие и русского «Исуса» церковному единству, но вместе с тем были неправы, когда сами единству Церкви предпочитали греческое троеперстие и греческого «Иисуса»,— точно так же и отцы Константинопольского собора, справедливо осуждая болгар за их болгарский филетизм, напрасно позабыли осудить свой тысячелетний греческий филетизм. После того как их предки подменили вселенское православие византийским эллинизмом, другие, уже по их примеру, стали подменивать его русизмом, болгаризмом и т. д.

Русские и болгарские раскольники только прямее и решительнее своих византийских предшественников поставили вопрос о народности в Церкви. Это их заслуга. Но не у них должно искать правильного решения этого вопроса. Такое решение содержится в апостольском учении о Церкви как *живом теле* Христовом. Согласно этому

---

[1] Точно так же, как для римского папы в православии *латинском.*

учению, все христианское человечество представляет собою один многообразный и во всех своих частях солидарный организм. И так как человечество состоит из племен и народов, то эти племена и народы являются как великие органы вселенского организма, в общей жизни которого каждый орган находит свободное место и для своей особенной жизни, восполняя собою все другие органы и ими восполняемый.

При таком взгляде, понимающем единство не как однообразие, а как полноту и целость,— при таком взгляде нет места ни космополитизму, ни национализму в Церкви. Народные особенности, местное церковное предание не могут обусловливать собою истинной веры и Церкви, но вместе с тем эти особенности не суть что-нибудь безразличное и ненужное: напротив, они представляют желательное и в своих пределах неприкосновенное проявление церковной свободы и разнообразия вселенской жизни. Ни одному народу не может принадлежать в Церкви исключительное преобладание и господство, но вместе с тем ни один народ не есть пустой и безразличный материал церковной жизни, но каждый представляет собою определенный деятельный орган вселенского тела Христова.

По апостольскому учению, все человечество имеет общую задачу, одно общее дело — осуществление царства Божия в мире. Для этого великого дела требуется разделение исторического труда. Это требование исполняется благодаря многообразию племенных и народных характеров и сил, причем каждое племя и каждый народ имеет свою особую долю в общем деле, разрабатывает особую сторону общей задачи. Для всецелого исполнения этой задачи, для совершения дела Божия необходимо *разделение труда и согласие трудящихся.* Вот истинное решение этого вопроса.

VI

ПАПСТВО И ПАПИЗМ. СМЫСЛ ПРОТЕСТАНТСТВА

Предмет настоящей статьи приводит нас к самой сущности великого спора. Приступаю к задаче с полным сознанием ее особенных трудностей. Пробиться сквозь гу-

сную тьму предвзятых мыслей и практических усложнений, закрывающих собою истину в этом деле, представляется чем-то невозможным, а для многих и вовсе ненужным. В вопросах всемирной важности люди как будто совсем отвыкли от света христианской истины. Я не говорю о равнодушии и неверии: это болотный туман — широко стелется, но высоко не поднимается и скоро исчезает. Но и на религиозных высотах какая непроглядная мгла, какая сила вековых предрассудков и обманов, незабытых обид, незакрывшихся ран, страстей, застывших и неодолимых! Где найти такое заклинание, чтобы исчезли перед ним эти злобные призраки, чтобы эти непогребенные мертвецы сошли в могилу? И на что может надеяться тот, кто обращается в эту сторону с простыми человеческими словами? Не только может он ожидать, что его не услышат или не поймут, но должен еще опасаться — как бы его слова не прибавили хотя и немногой, но все-таки лишней горечи к прежнему озлоблению. Зачем заводить речь об этом старом споре, когда я вижу, что многие люди с таким же, как и я, религиозным интересом, но с гораздо бóльшими достоинствами или хранят молчание, или присоединяют свой голос к тому или другому из враждующих хоров? Но именно невозможность пристать ни к одной из спорящих сторон, при ясном сознании роковых и пагубных последствий самого спора, побуждает и обязывает высказаться. Доставить торжество истине есть дело силы Божией; свидетельствовать о сознанной истине есть обязанность человеческая. Постараюсь ее исполнить, внося как можно менее *своего* в обсуждение этого важного и трудного предмета и неуклонно держась общей, для всех сторон обязательной почвы вселенского христианства.

Сущность великого спора между христианским Востоком и христианским Западом изначала и до наших дней сводится к следующему вопросу: имеет ли Церковь Божия определенную практическую задачу в человеческом мире, для исполнения которой необходимо объединение всех церковных христианских сил под знаменем и *властию центрального церковного авторитета?* Другими словами, вопрос в том: должна ли Церковь представлять собою на земле деятельное царство Божие и, следовательно, быть единой и сосредоточенной, ибо царство, *разделившееся*

на ся, не устоит, а Церковь, по обетованию евангельскому, устоит до конца, и врата адовы не одолеют ее? В этом вопросе Римская Церковь решительно стала за утвердительный ответ; она остановилась преимущественно на практической задаче христианства в мире, на значении Церкви как деятельного царства или *града Божия (civitas Dei)* и изначала представляла собою принцип центрального авторитета, видимым и практическим образом объединяющего земную деятельность Церкви. Поэтому отвлеченный вопрос о значении центрального авторитета в Церкви сводится к живому историческому вопросу о значении Римской Церкви. Она, ее идеи и дела составляют действительный предмет великого спора.

Принцип церковного авторитета, или духовной власти, представляемый по преимуществу Римскою Церковью, имеет троякое проявление и возбуждает троякий вопрос. Во-первых, в области самой Церкви спрашивается, в каком отношении центральная духовная власть должна находиться к представителям местных народных церквей; затем, во-вторых, является вопрос об отношении Церкви к государству, духовной власти к светской; и наконец, в-третьих, ставится вопрос об отношении духовной власти к духовной свободе отдельного лица — вопрос о свободе совести. На этот троякий вопрос римское католичество, или папство, в своем учении и в своей истории отвечало решительно и определенно. Во-первых, относительно Церкви оно утверждает безусловное единство и нераздельность духовной власти и церковного авторитета, сосредоточенного в кафедре верховного апостола Петра — учение о «камне» и о «ключах»; во-вторых, относительно государства или светской власти утверждается безусловное верховенство *(summum imperium)* Церкви — учение о «двух мечах»; и наконец, в-третьих, по отношению к личной свободе признается безусловная обязательность церковного авторитета, который должно принимать *nolens-volens* — учение о «корабле», с девизом: *compelle intrare.*

Таким образом, Римская Церковь одинаково требует безусловного подчинения от местных церквей с их епископами, затем от государства и всех гражданских властей и, наконец, от каждого христианина в частности. Она утверждает необходимость троякого подчинения: церковного, политического и лично-нравственного. Известно, как это тройное требование вызвало тройной протест.

Церковному абсолютизму Рима воспротивилась Византия, и весь православный Восток и доселе пребывает несокрушимым в своем сопротивлении; против политического абсолютизма римского престола вооружились гражданские власти, государи и народы, и доселе продолжают ожесточенную и успешную борьбу с папством, превратив ее из оборонительной в наступательную; наконец, против нравственного абсолютизма Римской Церкви, требовавшей безусловной покорности от личной совести и разума, восстали германское протестантство и вышедший из него рационализм, и доселе свободные силы личного духа противостоят требованиям церковного авторитета.

Рим стремился объединить разнородные элементы человечества — он объединил их только в общей вражде к себе и своим притязаниям. Какие различные силы, каких различных людей собирала история под общее знамя противодействия папскому авторитету! Фотий и Лютер, император Фридрих II и Марк Эфесский, Меланхтон и Генрих VIII! Ввиду столь разностороннего и столь, по-видимому, успешного отпора, какой встречен католическими требованиями, ввиду явного упадка и унижения папской власти, как легко становится на абсолютные требования Рима отвечать абсолютным отрицанием и безусловно осудить папство. Особенно легко это нам, русским. Западные народы все-таки связаны с папством лучшими воспоминаниями своей юности, Рим все-таки был для них заботливым, хотя и слишком суровым воспитателем. Но нас с Римом ничто не связывает и все разделяет. Древнего Рима мы не знали, а Рим средних и новых веков всегда являлся в нашей истории как чуждая и враждебная сила. К старым обидам Византии присоединилось много своих новых обид. Произнести безусловное осуждение католичеству для нас легко и естественно. Но чем легче для нас такой приговор, тем сомнительнее его справедливость. Если католичество есть наш исторический национальный враг, то как же нам быть судьями своего врага? С врагом можно бороться, можно побеждать и уничтожать его, но судить врага нельзя. Итак, одно из двух: или ради своей вражды к католичеству откажемся от притязания иметь о нем справедливое суждение, или же ради правды откажемся, хотя бы только в мыслях, от своей вражды к нему.

В справедливом отношении к католичеству нас может до некоторой степени поддержать зрелище той борьбы,

которую оно выдерживает в настоящее время в Западной Европе. В этой «культурной» борьбе противники католичества суть вместе с тем враги христианства и всякой положительной религии. Каковы бы ни были наши чувства к католичеству, нам ни в каком случае нельзя стать на сторону его нынешних противников на Западе.

Если справедливо упрекают католичество в том, что оно прибегало к насилию против врагов христианства, как бы следуя примеру своего покровителя апостола Петра, вынувшего меч на защиту Христа в саду Гефсиманском, то бойцы современной культуры в своем ожесточении против христианства следуют худшему примеру Пилатовых воинов, плевавших на Христа, или той толпы, которая кричала: «распни, распни Его!» Если, далее, справедлив и тот упрек католичеству, что оно стремилось создать внешние земные формы и формулы для духовных и божественных предметов, как бы следуя другому примеру того же апостола Петра, когда он хотел создать вещественные кущи для преображенного Христа, Моисея и Илии на горе Фаворской,— то защитники католичества по всей справедливости могут упрекать современную культуру в том, что она, отказавшись от христианства и религиозных начал в пользу стремления к материальному благосостоянию и богатству, имела для себя образец в другом, худшем из двенадцати апостолов.

Чтобы быть справедливыми к Католической Церкви, мы должны прежде всего различить то, *за что* она боролась в истории, от того, *как* она боролась.

В области собственно церковной Римская Церковь, как сказано, представляла начало видимого единства, централизованной власти, верховного авторитета. Чтобы правильно судить об этом первом пункте, мы должны различить в нем три вопроса: 1) нужна ли вообще центральная власть в видимой церкви; 2) по какому праву эта власть присваивается Римскому престолу; 3) как он ею пользовался.

Ответ на первый из этих вопросов всецело зависит от того, признаем ли мы у Христианской Церкви практическую задачу в истории, признаем ли мы, что при своем незыблемом и неизменном основании она вместе с тем есть подвижная историческая сила, которая должна действовать и бороться в мире; одним словом, признаем ли мы земную Церковь как *воинствующую.* Для практического действия, для борьбы необходимо единство и полная солидарность действующих сил, необходим верховный цен-

тральный авторитет, правильный иерархический порядок и строгая дисциплина.

Авторитет, порядок, дисциплина — какие низменные слова по отношению к духовному и божественному существу Церкви! «Церковь, говорят нам, не авторитет, а истина, как не авторитет Христос, как не авторитет Бог». Да, в своем безусловном существе и Бог, и Христос, и Церковь суть *только* истина, но где же то человечество, которое живет одною безусловною сущностью, для которого истина не обусловлена авторитетом? Христос не говорил про себя, что Он есть *только* истина, но сказал: «Я есмь путь, истина и жизнь». И в своем земном явлении Он не только убеждал и просвещал, но действовал и повелевал, не только свидетельствовал о сущей в Нем истине, но и заявлял присущий Ему авторитет. Недаром же евангелист с особенным выражением указывает на то, что Христос говорил и поступал *как власть имеющий,* и в этом полагает отличительный характер Его явления[1].

Конечно, теперь, после осьмнадцативекового тайного и явного действия и влияния Христа на душу и тело человечества, — теперь, конечно, найдутся люди, для которых Бог и Христос и Церковь являются прямо как чистая истина, которые для веры не нуждаются в религиозном авторитете и религиозной дисциплине. Но таким людям следует думать не о себе, а о других. Им следует подумать о той массе христианского человечества, которая не может сама возвыситься до созерцания чистой истины, но требует и призывает учителей и руководителей. Но отвечать как должно на этот призыв законные учители и руководители Церкви не могут, когда между ними самими нет согласия, когда они заняты взаимною враждою и соперничеством. Пастыри вооружаются друг против друга, а стадо остается без защиты; защита же ему нужна не мысленная или идеальная только, но реальная и практическая, ибо таковы и враги его. Против христианства враждуют такие силы, на которые сама чистая истина действия не имеет, ибо они стоят на нечистой почве человеческих страстей и пороков. Против этих своих врагов, против злых и темных сил мировой и человеческой природы Церковь называется и есть Христово *воинство,* и как в таковом, должно в ней быть единство движений и ентральная власть, и *дисциплина.*

[1] См. Еванг. от Марка [I, 22].

В первые века, когда дело христианства было по преимуществу делом вдохновения и энтузиазма, не было ни возможности, ни надобности в правильной объединенной внешней организации церковного строя и в определенном установлении центрального авторитета. Но после того как христианская религия оселась в мире и церковные формы кристаллизовались, необходимо должна была явиться и правильная организация, и централизованное управление. Во всей церкви на Востоке, так же как и на Западе, начинается процесс объединения духовной власти. Если в первые времена Церкви трудно заметить твердую границу даже между епископским и пресвитерским саном, то начиная с III века происходит не только решительное обособление епископской власти, но и между самими епископами появляется известная градация. Епископы больших городов получают, с названием митрополитов и архиепископов, преимущества не только чести, но и власти над епископами пригородов. Полного равенства между всеми епископическими кафедрами никогда не было, но преимущества одних перед другими не имели сначала определенного характера. С IV же и в особенности V-го века не только вполне упрочивается это подчинение епископов митрополитам, но процесс централизации делает еще дальнейший шаг: сами митрополиты подчиняются патриархам, как высшей степени духовной власти. Впрочем, хотя патриаршества формально учреждаются только с V-го века, на Халкидонском Вселенском соборе, но зародыш еще более полной и высшей централизации церковного авторитета существовал в Церкви с самого начала ее истории. Ибо между главными городами христианского мира одному городу изначала принадлежало первенствующее значение и особенный авторитет во всей Церкви. По словам св. Иринея Лионского (писавшего во II-м веке), *Римская* Церковь была всегда преимущественной хранительницей апостольского предания, и к ней в делах веры должны обращаться все местные церкви, т. е. все верные[1].

Это приводит нас ко второму вопросу: почему именно Риму, римскому епископскому престолу принадлежит центральное значение во Вселенской Церкви? Прежде всего потому, что никакая другая церковь никогда не являлась с таким значением. Одно из двух: или вообще Церковь не должна быть централизована, в ней не дол-

[1] Иринея против ересей кн. III, глава 3.

жно быть никакого центра единения, или же этот центр находится в Риме, потому что ни за каким другим епископским престолом невозможно признать такого центрального для Вселенской Церкви значения. В жару средневековых споров между латинянами и греками поднимались иногда среди этих последних голоса, утверждавшие, что Византии, как резиденции римского императора, принадлежит первенство во всей Церкви. И в самой Византии на подобное притязание смотрели, конечно, только как на полемический прием, но и в этом качестве оно уже не годится после того, как Византия стала резиденцией турецкого султана. Между тем центральное значение, первенствующий авторитет Древнего Рима признавался не только на Западе, но долгое время и на Востоке.

Но *как* Римская Церковь понимала и проявляла это свое значение?

Необходимость объединительного центра *(centrum unitatis)* и первенствующего авторитета в земной Церкви вытекает не из вечной и безусловной сущности Церкви, а обусловливается ее временным состоянием, как Церкви воинствующей. Отсюда ясно, что преимущества центральной духовной власти не могут распространяться на вечные основы Церкви. Первая из этих основ есть святительство, т. е. преемственный от апостолов дар рукополагать других в священные должности, и в этом отношении носитель центральной власти, скажем, папа, не может иметь никакого преимущества перед другими епископами. Он может иметь власть над ними, но не как святитель над святителями, а только как высший управитель Церкви над другими подчиненными управителями, или, по терминологии латинских богословов, преимущества папы относятся не к *potestas ordinis,* в которой он совершенно равен со всеми другими епископами, а только к *potestas jurisdictionis,* т. е. управления и наставничества в Церкви. В святительстве же папа есть только епископ между епископами. Что касается до другой основы Церкви — таинств, то в совершении их папа не может иметь никакого преимущества и перед простыми священниками: здесь он есть только священник между священниками[1]. Наконец, что касается до третьей основы Церкви — откровенной истины христианства, то здесь папа не может иметь никако-

[1] Разумеются таинства, кроме рукоположения.

го преимущества даже перед простым мирянином. Иметь в своем исключительном владении и распоряжении истину Христову так же мало принадлежит папе, как и последнему мирянину; как и всякий другой человек, верховный первосвященник не имеет права провозглашать какие-нибудь новые откровения или новые истины, не содержащиеся в данном всей Церкви Божественном откровении. Папа не может быть источником или действующей причиной догматической истины, так же как ему нельзя быть источником или действующей причиной святительства или таинств. В обладании истиной Христовой папа есть только христианин между христианами.

Таким образом, папская власть, не касаясь вечных основ Церкви, может давать римскому епископу лишь преимущества верховного руководства земными делами Церкви для лучшего направления и приложения общественных и частных сил к потребностям дела Божия в каждое данное время. Сверхчеловеческая, полученная нами в откровении и сохраняемая в предании святыня Церкви не подвластна никакому человеку — ни кесарю, ни папе: этот последний может распоряжаться только человеческою стороною Церкви, ее временным боевым порядком.

Поэтому, когда папу называют главою Церкви, то это, во всяком случае, есть выражение неточное. Не говоря уже о том, что Церковь во всей своей нераздельной целости может иметь своим главою только Христа,— не говоря уже об этом и имея в виду лишь видимую часть Церкви, т. е. входящее в ее состав земное человечество, легко видеть, что и это человечество, или видимая Церковь, в совокупности своего исторического бытия, обнимающего века и тысячелетия в прошедшем и будущем, никак не может иметь своим главою личность папы, т. е. этого смертного человека, занимающего в данную минуту Римский престол,— ибо в таком случае у всей исторической Церкви оказалось бы столько глав, сколько было и сколько будет пап, что отнимало бы у нее всякое единство во времени. Многочисленный ряд первосвященников еще не представляет сам по себе никакого единства, а равно и так называемая кафедра св. Петра, если она есть только место, где сменяются папы. Для того чтобы иметь объединяющее значение для Церкви не только различных мест, но и различных времен, эта кафедра должна быть в реальном смысле кафедрою св. Петра, т. е. за настоящего руководителя земной Церкви во всем течении ее исторического бытия должен быть принят один и тот же

могучий и бессмертный дух первоверховного апостола, таинственно связанный с его могилою в вечном городе и действующий чрез весь преемственный ряд пап, получающих таким образом единство и солидарность между собою. Таким образом, видимый папа является орудием, часто весьма несовершенным, а иногда и совсем негодным, посредством которого незримый руководитель Церкви проводит свое действие и направляет исторические дела земной Церкви в каждую данную эпоху; так что каждый папа есть не столько глава Церкви, сколько вождь данной исторической эпохи. Но если в это свое время он умеет вести временные дела Церкви в согласии с ее вечными целями, если он является чистым и достойным орудием Вечного Первосвященника и Его верховного апостола,— тогда христианское человечество прямо видит чрез него то, что больше его, и признает в нем своего истинного вождя и главу. Так некогда и Западная и Восточная Церковь услыхала апостола Петра в речах папы Льва Великого и торжественно провозгласила его главою Православной Церкви Христовой[1].

Ясно, таким образом, что центральный авторитет папства имеет значение условное и служебное. Как и вся духовная власть, этот авторитет есть лишь обусловленное мистическим фактом нравственно-практическое средство для дела Божия на земле, или для направления временной жизни человечества к его вечной цели. Во всяком случае, преимущество римского «первенства» (примата) должно быть не преимуществом господства, а преимуществом служения. Ясно также и то, какой характер должно иметь это служение. Твердо веря в религиозное основание своей власти, верховные первосвященники должны действовать не для этой власти, а в силу этой власти для общего блага всей Церкви. На свой авторитет они должны смотреть как на действующую силу, а не как на цель действия. Если этот авторитет уже имеет мистическое религиозное основание, то он не нуждается в укреплении извне, в наружных подпорках, в формальных юридических документах. Исходя из *веры,* он должен внушать *доверие.* Этим он только и держится — доверчивою преданностью народных масс, ничего не слыхавших о мнимых формальных правах папства. Несколько зага-

[1] В день памяти св. Льва (18 февраля) наша Православная Церковь поет: «кого тя именуем, богодухновенне: главу ли Православныя Церкви Христовой?»

дочных слов в Евангелии да одна могила в Риме — вот истинное основание всех папских прав и преимуществ. Это одно не отнимается у них. На этом одном стояли создатели папского могущества — Лев и Григорий. Эти не нуждались ни в Исидоровых декреталиях, ни в политическом соперничестве с императорами и королями, ни в крестовых походах на еретиков. Чем выше понимали они значение своей власти и чем более верили в ее силу, тем менее заботились они о таких средствах к ее укреплению. Они не ставили себе целью повелевать царям и народам, но, когда было нужно — делали это и не встречали сопротивления. Ибо никогда авторитет Римского престола не был столь общепризнанным и столь могучим, как при этих безыскусственных папах.

Несмотря на многих достойных представителей папства и в последующие века, несомненно, что со времени разделения церквей и параллельно развитию византизма на Востоке является на Западе другое нечистое течение мыслей и дел, которое мы обозначим названием папизма для отличия от папства в его истинном значении. Является ревнивое, суетливое отношение к своей власти, является стремление поставить эту власть на почву внешнего формального права, обосновать ее юридически, укрепить ее ловкой политикой, защищать силою оружия. Воинствующая Церковь превращается в Церковь воюющую. Вместо спокойной, уверенной в себе силы является напряженное усилие, вместо ревности о вере и Церкви является ревнивость к своему господству в Церкви, духовная высота превращается в плотское высокомерие, одним словом — все черты высшего духовного служения заменяются чертами вещественного господства.

В области собственно церковной папизм проявляется прежде всего в упразднении самостоятельности больших местных церквей, или митрополий. Зависимость епископов от их архиепископов или митрополитов прекращается и заменяется *непосредственным* подчинением всех епископов папе. При тогдашнем смутном состоянии западного человечества, при полудикости племен, еще не определившихся национально, такая усиленная централизация была полезна и необходима[1]. Но, будучи возведена в постоянное правило, она подрывает и для будущего самостоятельность национальных церквей и сообщает Церкви характер безнародности, тогда как она должна иметь ха-

[1] Это признают и протестантские историки, напр<имер>, Ранке.

рактер сверхнародный, т. е. объединять и собирать для общего дела все народные особенности, а не подавлять их. К тому же в действительности и само папство, при всем своем космополитизме, не могло уберечься от преобладающего влияния местной национальной особенности — итальянской. В силу этого католическое вселенское значение папского престола нередко заслонялось характером ультрамонтанства или романизма, налагая на другие народы чуждое иго и бремена неудобоносимые.

Папизм, проявившийся в усиленной централизации духовной власти в ущерб самостоятельности местных церквей, хотя и не был причиною разделения между Востоком и Западом, но, во всяком случае, он закрепил уже совершившийся разрыв и сделал безуспешными все попытки к воссоединению. Справедливость требует сказать, что хотя в начале церковного раздора при Фотии и Керуларии обидчиками являются греки с своим исключительным староверием и самодовольным эллинизмом, так что вину этого печального дела невозможно возлагать ни на папу Николая I, ни еще менее на папу Льва IX, но в последующую эпоху роли переменяются, и главная доля братоубийственного греха падает на латинян. Несмотря на крайнее развитие византизма на Востоке, были моменты, когда — отчасти под влиянием внешних невзгод — в греках пробуждалось сознание необходимости церковного единства, и тогда восстановление его являлось возможным; но грубое высокомерие и тупая притязательность тогдашних вождей латинства уничтожали доброе дело в самом зародыше. Так, напр<имер>, в XIII-м веке, когда император Михаил Палеолог начал переговоры о воссоединении церквей, папа Николай III (один из худших) дал своим легатам инструкцию, чтобы они добивались от греков принятия латинского обряда, так как единая вера не терпит никаких различий и во внешних своих выражениях. Точно так же и в XIV-м веке папа Урбан V потребовал от католического архиепископа на острове Крите, чтобы он заставлял воссоединившихся греков употреблять латинский обряд.

Дух папизма, обуявший римское католичество, естественно, проявился и в отношениях между Церковью и государством, духовною и светскою властью. В этой области папство представляет идею *теократии.* Папизм извращает эту идею тем, что дает теократии характер насильственного владычества. Справедливо протестуя против этого извращения, обыкновенно вместе с ним отвергают и са-

мую идею теократии. Когда это делают люди, чуждые религии или враждебные христианству,— это понятно. Если Бога нет или если Он есть только отвлеченная идея или же безусловно непостижимая и недостижимая сила, не находящаяся ни в каком положительном отношении к нашему миру, тогда понятно, что всякая теократия есть или обман, или безумие. Но с истинно христианской точки зрения, когда утверждается воплощение Божества на земле и связь всего земного с небесным в Церкви, теократическая идея является необходимым последствием.

Если есть на земле особый преемственный союз служителей Божиих по преимуществу, если есть на земле особая власть, которой даны свыше чрезвычайные полномочия и обещана чрезвычайная помощь для руководительства и управления христианским человечеством, то, без всякого сомнения, все остальные власти и начала в мире и все силы общества должны быть подчинены этой священной и прямо-божественной власти.

Христос сказал: Царство Мое не от мира сего, но именно потому, что оно не от мира, а выше мира, мир должен быть подчинен ему как низший высшему; ибо Христос же сказал: Я победил мир.

Но после того как эта внутренняя духовная победа Христа над миром в известном смысле выразилась и во внешнем историческом факте (с обращением Римской империи в христианство при Константине Великом), вопрос об отношении двух царств (царства Божия и царства мира сего) является в новом, более трудном и сложном виде. Пока Христианская Церковь, не признанная в мире, была *только* духовным царством, а мирское государство было только мирским, вполне внешним и чуждым христианству, до тех пор границы между ними обозначались сами собою. Пока Кесарь был язычник, христиане справедливо могли применять и к себе сказанное иудеям о дани Кесарю. Не могло быть никакого спора о том, что кому принадлежит; ясно было, что Богу нужно отдавать все внутреннее — душу и сердце, а безбожному Кесарю только внешнее и вещественное, что ему нужно и над чем он имеет власть — динарий для его казны, кровь для его цирка. Совершенно иначе представляется дело тогда, когда государственная власть Кесаря перестает быть безбожной, а Церковь Божия перестает быть безвластной,— когда государство вступило в ограду Церкви, а Церковь получила права и преимущества в государстве. Возникает совершенно новый, неведомый древнему миру вопрос: как должен

верующий христианский Кесарь относиться к священной власти Церкви, в каком отношении должны находиться между собою обе *христианские* власти, духовная и светская? Если с этим вопросом мы обратимся к великим учителям Вселенской Церкви, от IV до IX-го века, то найдем у них всех один и тот же ясный ответ. Все они — и западные и восточные — одинаково смотрят на империю, принявшую христианство, как на тело, признавшее над собою законную власть духа. Кесарь языческий, преследовавший Церковь, представлял собою тот закон плоти, который, по слову апостола, противоборствует закону духовному. Кесарь *христианский* представлял собою плоть, подчинившуюся своему высшему духовному началу. Насколько душа превосходит тело, говорит св. Иоанн Златоустый, настолько власть первосвященническая выше и превосходнее власти царской. Противно всякому порядку, чтобы душа управлялась телом, но наоборот — сие последнее должно быть управляемо и водимо разумною душою. Тело не может заботиться о душе, но душа заботится о себе и о теле. Цель же человеческой жизни — благо души, а тело должно лишь служить этой цели. Соответственно этому, духовная власть Церкви, которая ведает вечную цель христианской жизни, должна иметь и высшее управление в целом христианстве; в ведении же светской власти и в ее распоряжении остаются временные средства и орудия, при помощи которых земная Церковь возрастает в мужа совершенна, в полноту возраста Христова.

Такова сущность воззрения, принадлежащего не одному Иоанну Златоустому, но и всем великим отцам той великой эпохи. В теории здесь не было различия между Восточной и Западной Церковью; эта последняя имела лишь больше возможности давать практическое выражение общей церковной теории. Здесь уже заключается вся теократическая идея, а между тем, с православно-христианской точки зрения, это есть единственный правильный в принципе ответ на вопрос об отношении двух властей. Если Церковь есть действительно становящееся царство Божие на земле, то все другие общественные силы и власти должны быть ее орудиями. Если Церковь представляет собою в нашем мире божественное безусловное начало, то все остальное является перед нею условным, зависимым, служебным. Двух одинаково самостоятельных и безусловных начал в жизни человека быть не может, он не может служить двум господам. Говорят о полном разделении и разграничении между двумя областями — цер-

ковной и гражданской. Но вопрос именно в том, может ли гражданская область, могут ли мирские дела по существу своему быть *совершенно* независимыми, иметь такую же *безусловную* самостоятельность, какая должна принадлежать делам божественным *по их существу*, — могут ли внешние гражданские интересы человека быть отделены от его внутренних, духовных интересов, не нарушая тем жизненности тех и других? Такое отделение внутренних и внешних начал, такое разлучение души и тела есть то самое, что называется смертью и разложением. Временная, внешняя жизнь человека и человечества только тогда и есть жизнь, когда она не отделяется от его вечных целей, *не ставится сама по себе, а берется лишь как средство и переход* к вечной жизни. А потому и все интересы и дела этого временного существования должны быть только средствами и орудиями для вечных духовных интересов и задач, должны быть так или иначе обусловлены вечною жизнию и царством Божиим — и как только государство и общество признали себя христианскими — такая теократическая точка зрения становится для них нравственно обязательною.

Итак, последовательность мысли, равно как и послушание голосу Вселенской Церкви заставляют нас признать истину теократической идеи, т. е. что духовной, а не светской власти принадлежит верховный авторитет в христианском мире. Но принципиальное решение этого вопроса вызывает новый практический вопрос: какими способами духовная власть должна применять свой верховный авторитет, каким образом должна она руководить общественною жизнью христианских народов? Православный Восток не пришел здесь ни к какому определенному решению, ибо государственный деспотизм Византии скоро парализовал и подавил развитие теократии в Греческой Церкви. А на Западе правильное осуществление теократии, начатое лучшими представителями папства, от Льва Великого до Григория VII (и даже отчасти до Иннокентия III), было задержано и испорчено ложной теократической политикой папизма, сущность которой состояла в том, чтобы управлять миром исключительно мирскими средствами. Низводя Церковь на степень государства и духовную власть на степень светской, эта политика не только извращала истинный характер теократии, но подрывала и внешнюю силу папства. Вся действительная сила теократии заключается единственно в ее религиозном сверхчеловеческом характере. Церковь может пересилить все

другие низшие силы мира лишь тем, что в ней есть нечто такое, чего нет в тех низших силах. Сила духовной власти — в ее религиозном преимуществе — преимуществе особого служения делу Божию. Только во имя этого религиозного преимущества все силы мира должны быть подчинены духовной власти. Но когда она сама, забывая свой религиозный характер, прибегает для подчинения себе мира к средствам мирской политики — интригам, дипломатии, военной силе,— она тем самым отказывается от своего религиозного преимущества, и в случае успеха, если все мирские силы и подчиняются ей, то подчиняются уже не как высшему духовному началу, а как одной из внешних мирских и случайных сил, и таким образом весь религиозный внутренний смысл теократии, ее raison d'être, теряется совершенно. А при этом становится невозможен для нее и прочный успех; ибо, как одна из многих мирских сил, духовная власть не может быть постоянно сильнее всех прочих и, следовательно, рано или поздно побеждается ими.

Итак, в политической истории папизма мы можем различить три существенные момента: 1) смешение духовного служения с мирским владычеством; 2) старания достигнуть этого владычества политическою интригой и вооруженной силой; 3) при неудаче этих стараний уничтожение папства и впадение его в руки светской власти.

Теократическая идея требует, чтобы все мирские дела и интересы (как низшие по существу) были подчинены интересам и делам духовным, как высшим по существу; но эта идея никак не требует, чтобы особые представители духовных интересов брали на себя также и мирские дела. Высший авторитет в каком-нибудь деле и материальное заведование этим делом суть две вещи совершенно различные. Физическая жизнь человека должна быть подчинена его разумной воле, но отсюда не следует, чтобы наша разумная воля могла сама производить физиологические процессы: помимо общего руководства разума, эти процессы повинуются своим особым законам и двигателям, неподсудным разуму. Духовная власть по существу своему выше и превосходнее светской, но отсюда никак не следует, чтобы она могла брать на себя государственные функции, а также не следует и того, чтобы светская власть обязана была своим значением и происхождением

власти духовной. Так, употребляя известное сравнение Иоанна Парижского, золото несомненно превосходнее свинца, но из этого нельзя заключать ни того, чтобы золото обладало и специфическими свойствами свинца, ни того, чтобы свинец происходил от золота. Между тем в течение средних веков целая школа латинских богословов и канонистов, поощряемая многими папами, выработала учение о том, что высшая власть Церкви заключает в себе и верховную светскую власть, что папа не есть только первосвященник, но и царь, что государственная власть есть только отрасль папской власти, поручаемая папою светским государям.

Следуя этой фантастической теории, представители духовной власти стали смотреть на верховное служение Церкви не со стороны налагаемых им обязанностей, а со стороны произвольно присвоенных ему прав,— различие огромной важности и по своему нравственному смыслу, и по своим практическим результатам. Дело в том, что обязанности папского служения были вполне действительными, общепризнанными и составляли силу папства, между тем как абсолютные права, утверждаемые папизмом, были только притязаниями — залогом бессилия и падения.

Столкновения между духовной и светской властью были во всяком случае неизбежны. Но пока носители духовного авторитета держались чисто христианской теократической идеи, такие столкновения происходили только тогда, когда светская власть наносила существенный вред Церкви и вере христианской или явно нарушала божеские и человеческие законы; т. е., другими словами, духовная власть выступала против светской только тогда, когда *обязана* была выступать,— и только во имя этой обязанности. В таких случаях достойные своего звания первосвященники обращались к нарушителям правды с такой речью: Нашему апостольскому служению вверено блюсти правду Божию на земле, давать прибежище и защиту слабым и угнетенным, заботиться о распространении и процветании святой Церкви. Вместо того чтобы по христианскому долгу помогать нам своими средствами в этом деле Божием, вы противодействуете ему. Итак, по *обязанности* нашего служения, от имени всей Церкви обличаем и увещеваем вас и в крайнем случае отлучаем от христианского общения согласно Слову Божию: если и Церкви не послушает, то да будет как язычник и мытарь. Подобное обращение в обществе глубоко религиозном имело

непреложный успех; ссылаясь на обязанность своего апостольского служения, духовная власть ссылалась на то, что было всеми признано, ибо никто не сомневался, что папа обязан поддерживать нравственный порядок в обществе и что он обязан удалять из Церкви всякого члена, кто бы он ни был, если его действия причиняют существенный вред христианским интересам. Но под влиянием извращения теократической идеи в папизме верховные первосвященники стали обращаться к мирским властям с иными речами, общий смысл которых может быть передан так: Имея *право* на владычество в мире, мы стараемся упрочить и расширить это владычество. Вы противодействуете нам в этом. Но согласно толкованию наших легистов, мы имеем верховные *права* и над вами, как сюзерен над вассалами. В силу этого *права* мы можем лишить вас той власти, которую вы имеете только от нас. Пользуясь этим нашим *правом,* мы низлагаем вас с престола; если же вы не подчинитесь этому решению, то осуждаем вас не только на вечную, но и на временную гибель.

Насколько это второе обращение отличалось от первого по своему нравственному смыслу, настолько же оно разнилось от него и по своему внешнему действию. Всякое настаивание на одном праве в ущерб другого вызывает противодействие. Это естественное противодействие получает нравственную силу против такого права, которое не опирается на достаточные основания. Царские права пап были крайне сомнительны и в средние века. Они основывались отчасти на спорных документах[1], главным же образом на тенденциозной и искусственной аргументации схоластиков и законников. Но эта школьно-юридическая почва для притязаний псевдотеократии оказалась весьма шаткой и несостоятельной: против школы папских легистов скоро образовалась более искусная и сильная школа легистов королевских, убедительно опровергавших государственные права папства. Право есть негодное оружие, когда оно признается только одною из спорящих сторон. Пришлось прибегнуть к настоящему, вещественному оружию. Таким образом, сойдя с непоколебимой почвы нравственного авторитета, папизм не мог остановиться на почве юридической: для защиты спорного права

---

[1] Говорю *спорных* — для того времени, ибо ныне они признаны бесспорно подложными. Впрочем, еще в XVI веке даже такие ученые и добросовестные богословы, как известный противник Лютера Иоанн Экк могли быть убеждены в подлинности Исидоровых декреталий.

он должен был обратиться к вооруженной силе. Здесь его ждало после краткой победы окончательное поражение. Апостолу Петру было обещано, что врата адовы не одолеют Церкви, вверенной его особому попечению; но обещания военных успехов для его Церкви он не получил. Сказанное же в саду Гефсиманском: «вложи меч свой в ножны, ибо все поднявшие меч мечом и погибнут» — явно исполнилось над светской властью папства. За свое минутное торжество в сокрушении последних Гогенштауфенов политика вооруженного папизма получает страшное, позорное и долговременное возмездие. Рим одержал решительную победу над величайшим противником своих притязаний — императорским домом Гогенштауфенов — единственно лишь благодаря временному союзу с королевским домом Франции. Таким образом, за поражение Германской империи папство поплатилось зависимостью от французских королей. Не прошло и четверти века после кровавой гибели Манфреда и Конрадина, как уже папство получает от служителей французского короля внушительные напоминания, что мирская политика не знает бескорыстных услуг и что всякий полагающийся на внешнюю силу становится ее жертвой. Именно тот папа (Бонифаций VIII), который с особенным увлечением провозгласил себя обладателем не только духовного, но и вещественного меча,— именно он, разбитый и полоненный войсками прежнего папского союзника, французского короля, получил ту знаменитую пощечину, которая оказалась предвестием Авиньонского пленения пап. «Государи государей» стали послушными орудиями одного из своих мнимых вассалов.

Это пленение и вызванный им раскол, или двоепапство, должны были показать Риму, куда может привести церковную власть мирская политика. Папы воюющие хотели основать свою власть на покорении государства, и вот они пленники государства; папы-законники хотели основать свою власть на внешнем законе, и вот они попадают в такое положение, при котором всякие права бесполезны, ибо неизвестно — какой из двух пап есть законный.

Вина средневековых пап в отношении к государству состояла не в том, что они утверждали превосходство духовной власти перед светской (в этом они вполне правы), а в том, что они *вопреки* этому превосходству, вопреки своему собственному утверждению, что область государственная или политическая есть низшая, переносили

цель своей деятельности в эту низшую область, усваивали себе ее характер, действовали ее средствами. Вина папизма не в том, что он превознес, а в том, что он унизил папство. Воистину, мирская политика должна быть подчинена церковной,— но никак не чрез уподобление Церкви государству, а напротив — чрез постепенное уподобление государства Церкви. Мирская действительность должна пересоздаваться по образу Церкви, а не этот образ низводиться в уровень мирской действительности. Не первосвященники должны становиться царями, а напротив — царям должно восходить до религиозного союза и нравственного единения с истинными первосвященниками. Церковь должна *привлекать, притягивать* к себе все мирские силы, а не *втягиваться,* не *вовлекаться* в их слепую и безнравственную борьбу. Принимая образ государства, Западная Церковь лишала действительное государство его духовной опоры, отнимала у мирской политики ее высшую цель и внутренний смысл. В этом грех папизма по отношению к христианскому государству. Еще более тяжкий грех лежит на нем по отношению к индивидуальной свободе.

Вселенская истина, навеки данная Церкви, а во времени постепенно определяемая для всех чрез авторитет духовной власти,— нравственно обязательна для всякого отдельного ума. Добровольно подчиняясь Вселенской Церкви, отдельный человек восполняет и исцеляет свою ограниченность полнотой и целостью воплощенного богочеловечества. Без такого подчинения, без такого восполнения и исцеления отдельный человек не может ни познавать, ни творить истину. Ввиду данной и спасительной истины, *безусловная* свобода заблуждаться, полноправность неправды — так же недопустима в Церкви, как в государстве недопустима свобода делать зло или полноправность преступника. Последователи Понтия Пилата могут повторять его иронический вопрос: что́ есть истина, и считать все верования и все мнения равноценными и безразличными. Последователи Иисуса Христа обязаны знать, что́ есть истина и что́ заблуждение, и, следовательно, не могут считать их равноправными и относиться к ним безразлично. Церковь, обладая истиною Христовой, обязана ограждать своих детей от соблазнов заблуждения. Для этого у нее есть три способа или, лучше сказать, три степени противодействия заблуждению, а именно: *обличение, осуждение* и *отлучение.* Чрез это исполняется обязанность Церкви препятствовать распространению за-

блуждения, дабы не был соблазнен один из малых сих. Дальше отлучения духовная власть идти не может. Тем самым, что известное лицо отлучено от Церкви, церковная юрисдикция над ним прекращается: оно как бы перестает существовать для Церкви. Затем уже дело государства и общества определить *свое* отношение к таким лицам. Если христианское государство признает религиозные преступления как подлежащие наравне с другими уголовной ответственности, то Церковь, конечно, не призвана брать под свое особое покровительство извергнутых ею еретиков. Но она обязана внушать находящемуся под ее влиянием государству христианские понятия о преступниках *вообще* — как религиозных, так и обыкновенных. Эти христианские понятия и чувства господствовали в древней Церкви, и такие иерархи, как св. Амвросий Медиоланский, св. Григорий Турский, св. Иоанн Златоустый — решительно и настойчиво внушали их императорам. Но впоследствии одностороннее благочестие Востока и односторонняя практичность Запада оказались одинаково неблагоприятны для развития человеколюбия и милосердия в обществе. На Востоке были слишком заняты догматикой и обрядностью, а на Западе — церковным правом и политикой. Поэтому, мы знаем, и здесь и там торжество христианского учения и церковной власти вовсе не сопровождалось торжеством христианских нравов. Напротив, наиболее религиозный в смысле благочестия и преданности духовной власти период истории — средние века — был наименее христианским в смысле общественной нравственности. Жестокие преследования еретиков составляли лишь одну из подробностей в общей картине свирепого мучительства, царившего в средневековой жизни. Нет ничего удивительного, если благочестивые императоры Феодосий и Юстиниан учреждают в Византии настоящую инквизицию для розыска и наказания религиозных преступлений, если затем целые еретические населения беспощадно истребляются[1]. Такие действия были согласны с общим характером византийских нравов; они составляли неизбежное дополнение к беспрестанным избиениям и чудовищным казням при постоянных династических смутах и переворотах. Подобные же явления господствовали и на Западе. И здесь опять не следует вы-

[1] Так, по свидетельству греческого историка Феофана, в одно царствование императрицы Феодоры было избито более ста тысяч еретиков-павликиан. Впоследствии подобная же участь постигла богомилов.

делять религиозные войны, казни еретиков и т. п. из общей картины тогдашней жизни. Для людей с такими нравами, но искренно преданных духовным интересам, для людей пламенно религиозных — без сомнения, враги истинной веры казались опаснее врагов гражданского порядка; убивавшие душу были страшнее и ненавистнее убивавших тело. Поэтому, если простых воров или фальшивых монетчиков в средние века подвергали изысканно-мучительным казням, то на сожигание еретиков можно было без всякого лицемерия смотреть как на казнь сравнительно кроткую.

Таким образом, если на духовную власть, и в особенности на Западе, где ей принадлежала более выдающаяся роль, падает тяжелая ответственность, то не за религиозные преследования, в отдельности взятые, а за весь жестокий и кровавый средневековый порядок. Изменить его разом она не могла, но она должна была с большей решительностью осудить его и никогда не применяться к нему в своих собственных действиях.

Относительно же еретиков и неверных главная, особенная вина церковной власти оказывалась не тогда, когда их сжигали, а тогда, когда их насильственно обращали в католичество. Уголовные преследования еретиков не были собственно нарушением свободы совести, ибо здесь преследовалось активное сопротивление закону, и должно порицать лишь жестокий способ, каким оно преследовалось. Но насильственное присоединение к Церкви посредством угроз, тюремного заключения и пыток было уже покушением поработить волю и совесть человека, — покушение безумное и бесплодное, но тем более возмутительное. Нравственный акт подчинения отдельного ума и воли вселенской истине заменяется здесь действием физической слабости. Вымогая покорность внешними средствами, церковная власть хочет отнять у человека силу нравственного самоопределения. Обращаясь не к нравственным силам человека, а к его физической слабости, Церковь тем самым теряла свое нравственное превосходство над личностью и вместе с тем справедливо восстановляла ее против себя. Этим церковный авторитет вызывал на себя сильнейшего врага и готовил себе самый чувствительный удар. Отныне верховные права Церкви могут отвергаться не на национальной только и политической, а на более глубокой, нравственной почве. Доселе против Рима поднимались народы и государи, теперь восстал *че-*

ловек. Это последнее и самое многочисленное восстание против римской власти называется *протестантством.*

Протест пришедшей к самосознанию человеческой личности поражает папизм в самое сердце. Ибо и сам папизм был обусловлен энергией того же человеческого начала в Церкви. В исторической деятельности папства человеческое начало выступало во имя религиозной власти или авторитета; в протестантстве оно же выступило во имя религиозной свободы и верховных прав личной совести.

Все значение протестантства, конечно, не исчерпывается этим протестом религиозной совести против насилия духовной власти, забывшей свой духовный характер. Но глубочайшая суть и главный жизненный нерв протестантства заключались именно в этом нравственном мотиве[1].

В своем историческом явлении реформация была делом очень сложным. В качестве окончательного и коренного противодействия центральному авторитету Церкви она соединила в себе и предыдущие противодействия. Так, несомненно, в реформации играл значительную роль антагонизм местных национальных церквей против Церкви Римской. Особенно это заметно в английской реформации, которая и породила резко обособленную местную англиканскую церковь — национальную и государственную. Но при всем значении этого мотива в реформации не в нем заключается ее отличительный признак. Стремление к церковной децентрализации не составляет чего-нибудь нового или оригинального в протестантстве. Еще задолго до реформации это стремление было одним из побуждений, ради которых великие церкви Востока порвали общение с Римом.

Далее, немаловажною подмогой для протестантства явилось сопротивление светских властей теократическим притязаниям папства, стремление различных государей — на место опасного для них римского всемирно-церковного государства поставить подручные им отдельные

---

[1] Насколько, однако, трудно человеку сохранить чистоту нравственных начал, разительным примером может служить известная история с Михаилом Серветом, которого реформатор Кальвин сжег за богословское разномыслие. Костер Сервета сто́ит костра Джордано Бруно и должен бы был внушить протестантским писателям более скромности в их полемике против насилий папства. Замечательно также, что наиболее жестокие преследования ведьм и колдунов происходили в XVI и XVII веках в *протестантских странах.*

государственные церкви. Но и это побуждение не содержит в себе собственной сути протестантства, ибо уже давно светские государи боролись с папами и добивались для себя некоторых верховных прав над церквами своих владений. С этих двух сторон протестантство лишь довело до крайности прежние, уже давно выразившиеся начала. Отличительною же его особенностью является не национальный и не политический протест, а чисто нравственный протест насилуемой личности во имя свободы совести и прав индивидуального духа. В подтверждение этого не без основания приводят и то обстоятельство, что протестантство укоренилось преимущественно в германской расе, изначала отличавшейся индивидуализмом, свободолюбием, самоуверенностью личного ума, а в лучших своих представителях и некоторою особенною нравственною глубиною.

Интерес местных церквей имел силу и в Испании, и во Франции, однако первой из этих стран протестантство вовсе не задело, а во второй не могло укорениться[1]. Если бы для произведения реформации достаточно было интересов местной церковной и государственной независимости, то протестантство должно бы было распространиться по всей Европе, где одинаково существовали эти интересы. Но так как для протестантства нужен был еще третий двигатель — дух личной независимости, а он в романской расе был притуплен могучими преданиями римской гражданственности, то естественно, что реформация укоренилась лишь в тех народностях, которые были чужды римским влияниям и сохранили вполне свой германский характер.

Решительное утверждение религиозной свободы лица и неприкосновенности личной совести составляет заслугу протестантства. Но эта свобода должна быть действительно религиозной; неприкосновенные права должны принадлежать действительно совести. Но ни религия, ни совесть не позволят человеку ставить личное мнение мерилом истины и свой произвол мерилом правды. Без сомнения, в глубине человеческой души, внутри каждой отдельной личности таится способность или возможность к восприятию всего божественного. Но для того, чтобы эта возможность перешла в действие, человек должен нрав-

---

[1] Стремления французской церкви к местной независимости выразились не в протестантстве, а в галликанстве, но и оно должно было исчезнуть.

ственным актом самоотречения преодолеть свою действительную ограниченность и добровольно отдаться независимой от него вселенской истине. Без этого стремление человеческой души к божественному останется только субъективным порывом — бездейственным и бесплодным. К этому печальному результату пришел и должен был прийти протестантизм, отвергнув обязательное для отдельного лица значение вселенской церковной истины.

В частности, по отношению к церковному авторитету, или духовной власти, заблуждение протестантов заключается в том, что они не остановились на отрицании *принудительной* силы церковного авторитета. Справедливо восстав против внешнего принуждения, они не захотели признать и внутренней нравственной обязательности вселенского авторитета для отдельного лица. Не из рабского страха и не из мертвой косности должен человек подчиняться вселенскому авторитету Церкви, а из христианского смирения, сознания своей личной несостоятельности, из любви к общему делу, для которого необходимо единение, а наконец и более всего из твердой веры в христианскую истину, которая не может оставаться только субъективной, не может быть предоставлена произволу личных мнений и взглядов. Со стороны человеческих представителей духовной власти требование *насильственного* подчинения было нарушением христианской правды; но отказ в *добровольном* подчинении был таким же нарушением правды со стороны протестантов.

Из всего сказанного нам открывается поучительный и важный смысл в исторических превратностях католичества. Папство утверждает единство воинствующей Церкви чрез централизацию духовной власти, и в этом утверждении есть истина. Но исходя из этой истины, папизм стал стремиться к подавлению местной церковной независимости, и в этом была его первая неправда. *Разделение церквей показало, что Церковь насильственно объединяема быть не может.*

Далее, папство утверждает, что государство и гражданское общество должны быть подчинены церковной власти, призванной к владычеству над миром во имя и силою Того, кто победил мир; и в этом утверждении есть истина. Но папизм стал стремиться к мирскому владычеству над мирскими началами и властями — не свободною силою духовного человека, победившего мир, а плотским и рабским насилием, и в этом его вторая неправда. И в ответ на нее *торжество светской власти во всем*

христианском мире показало, что Церковь насильственно над миром господствовать не может.

Наконец, папство утверждает, что духовная власть Церкви призвана руководить всех людей на пути спасения и что всякий человек обязан подчиняться и повиноваться верховной власти церкви — и это утверждение истинно. Но папизм стал стремиться вынудить покорность у человеческой совести, навязать душе свой авторитет внешними средствами; в этом его третья неправда, и в ответ на нее явилось протестантство и показало, что *человек насильно спасен быть не может.*

Вот относительное оправдание и для разделения церквей, и для борьбы светской власти против папства, и для реформации.

Но это оправдание только относительное, и результаты этих трех движений только отрицательные.

Византизм восстал против усиленной централизации Рима. Он был бы вполне прав, если бы помимо римской централизации мог дать церквам деятельное и крепкое единство для общего дела. Но он этого сам не мог. Церкви остались разделенными, и последствия этого разделения доселе парализуют историческую силу христианства, и перед нами, по-видимому, стоит дилемма: или принудительная централизация Рима, или отсутствие церковного единства.— Далее, мирские власти во всей Европе восстали против насильственной теократии папизма. Они были бы вполне правы, если бы взамен этой теократии могли создать для человечества такой общественный порядок, который, оставляя свободное место религии и всем высшим духовным интересам, осуществлял бы правду в людских отношениях и давал бы мирное, правильное развитие всем человеческим силам. Но на самом деле мы видим повсюду отсутствие всякого прочного порядка, постоянную вражду между государствами и нациями, изводящую лучшие силы народа на колоссальные вооружения, и в каждом народе и государстве ожесточенную борьбу классов и партий, и как венец всего этого, как окончательное решение всех вопросов, внешних и внутренних,— громадные и все более учащенные войны, международные и междоусобные, в сравнении с которыми войны средних веков могут казаться детскою игрой. И здесь, по-видимому, остается дилемма: или принудительная теократия папства, или политический и общественный хаос. Наконец, протестантство и вышедший из него рационализм восстали против папства за то, что оно вы-

могало у человека покорность авторитету. Протестантство и рационализм были бы вполне правы, если бы взамен единой истины авторитета они могли дать человечеству единую истину разума. Но вместо того мы видим беспрерывную смену систем и теорий, никакой объективной и универсальной (вселенской) истины не представляющих, никакой обязательности для ума не имеющих, остающихся на степени личных мнений и односторонних взглядов, друг друга взаимно исключающих. И тут опять тяготеет дилемма: или обязательный авторитет Церкви, или умственная и нравственная смута.

Такое бедственное положение христианского мира имеет одну причину и один исход. При всем разнообразии исторических движений в христианстве у них есть одна общая черта, и в ней сущность дела. Все эти движения совершались во имя тех или других *прав.* Отстаивались *права* центральной духовной власти, *права* местных церквей, *права* светской власти, *права* личного мнения и разума. То нравственное настроение, в котором человек или собрание людей думает прежде всего о своих правах, противоречит духу христианства, идет не от Бога и в деле Божием совершенно бесплодно.

Настоящая христианская жизнь начнется только тогда, когда все свободные силы человечества, оставив в покое свои спорные права и обратившись к своим бесспорным обязанностям, добровольно и по совести примутся за все то, к чему средневековый папизм стремился путем принуждения и насилия. Здесь конец великого спора и начало христианской политики.

VII

ОБЩЕЕ ОСНОВАНИЕ ДЛЯ СОЕДИНЕНИЯ ЦЕРКВЕЙ

Свободное единение человечества в Церкви Христовой есть цель христианской политики. Эта цель не может быть достигнута, пока самый первообраз вселенского единения на земле — видимая Церковь — пребывает разделенною. Поэтому первая задача христианской политики есть восстановление церковного единства. Но чтобы это дело — соединение церковных обществ — было дело *христианской* политики, оно должно проистекать прямо из религиозно-нравственных побуждений и ими руководствоваться. *Целью* здесь во всяком случае должно быть ду-

ховное единение церковных обществ, а все остальное должно служить лишь средством для этой цели. Между тем в известных доселе попытках соединения церквей само это соединение было обыкновенно лишь средством для целей мирской политики. Известно, что греческие императоры пользовались церковной унией как одним из дипломатических приемов для поддержания своей падающей империи. Сначала они имели в виду посредством номинального воссоединения с Римской церковью обезопасить себя от тех крестоносных дружин (руководимых папою), для которых схизматическая Византия являлась лучшею добычей, нежели Иерусалим; впоследствии прямою целью унии для греческих императоров было добиться союза и помощи со стороны западных государств против турецкого нашествия.

Два раза, как известно, императорам удалось склонить или принудить и иерархию византийскую к формальному воссоединению с Западною Церковью (уния Лионская в 1275 г. и Флорентийская в 1439 г.); но оба раза *вынужденное* соглашение не могло продлиться и нескольких лет: ясное свидетельство, что в деле Церкви наружное соединение, *основанное* на рассудочных соображениях выгоды и на инстинкте самосохранения, без участия сердечного чувства и нравственной воли,— что такое внешнее и вынужденное соглашение устоять не может; что в области религии люди не могут быть рабами внешних и искусственных условий, а что, напротив, видимые условия их религиозной жизни суть следствия их собственной воли. Греки были достаточно умны, чтобы видеть всю выгодность для себя в соединении с католичеством, но внутренней воли и искреннего желания соединиться, мирного настроения относительно спорных вопросов, сердечных чувств братства и любви к западным христианам, равно как и у тех к грекам, не было — и вот все внешние сделки, все словесные заявления и письменные договоры обращаются в ничто. Более того — внутренняя вражда, сдавленная на миг внешним соглашением, как бы получает от этого новую неукротимую силу. В день падения Константинополя, в виду наступающих турецких войск последним свободным заявлением греков был клич: лучше рабство мусульманам, чем соглашение с латинянами. Приводим это не для укора несчастным грекам. Если в этом крике непримиримой вражды и не было ничего христианского, то мало христианского было и во всех попытках вынужденного и формального воссоединения

церквей. Из решительной неудачи этих попыток церковные люди Запада могли бы убедиться не только в упорстве греков, но также и в полной несостоятельности всякого такого соглашения, при котором соединяются только слова и подписи, а сердца и умы остаются разделенными.

Но так же несостоятельны и гораздо более вредны для Церкви оказались и последующие попытки, направленные к присоединению отдельных частей Восточной Церкви к Церкви Западной. Величайший вред для дела церковного соединения происходит, когда это соединение подменивается латинизацией восточных христиан.

Восточная Церковь, несмотря на отсутствие жизненной, практической связи между своими частями, несмотря на отсутствие строгого единства и порядка в своей организации и несмотря на происходящую отсюда неподвижность и бездеятельность, все-таки обладает внутреннею религиозною крепостью, благодаря которой она сохраняет и существенное единство своих основ, и всю свою церковную особенность. Разобрать христианский Восток по частям, как об этом мечтают фанатики латинизма,— невозможно, ибо у этого Востока есть внутренняя духовная связь, есть своя церковная идея, свой общий принцип. В средние века это понимали и на Западе: так, великий папа Иннокентий III высказывал ту мысль, что Восточная Церковь представляет собою чисто духовную сторону христианства, есть Церковь по преимуществу Духа Святого. Так это или нет, но, во всяком случае, самостоятельный характер и значение Восточной Церкви — вне сомнения. Эта Церковь есть существенно необходимая, неотъемлемая часть в полноте Церкви Вселенской.

Православный Восток никогда не может быть *обращен в латинство,* ибо в таком случае Церковь Вселенская превратилась бы в Церковь Латинскую и само христианство потеряло бы свое особенное значение в человеческой истории. Мы знаем, что в этой истории христианство явилось как соединение и внутреннее примирение восточного и западного образования в истине богочеловечества. Поэтому, если бы одно из этих образований получило исключительное преобладание с поглощением другого, то самый характер христианства в его историческом призвании был бы нарушен, оно перестало бы служить выражением и воплощением во всемирной истории идеи богочеловечества.

Чтобы правильно понять и поставить задачу христианской политики, необходимо рассматривать положительное христианство, или видимую, земную церковь с двух главных ее сторон: со стороны ее пребывающей основы и со стороны ее практического действия в мире.

Прежде всего, Церковь состоит в живой, реально-мистической связи людей с Христом как началом богочеловечества. Эта связь есть постоянная и одинаковая для всех, она вообще выражает собою сочетание божественного с человеческим и, в частности, определяется такими условиями, которые нисколько не зависят от произвола отдельных людей, но имеют характер вселенский, или кафолический. Эти условия суть именно: во-первых, признание богочеловеческой власти в церковной иерархии, чрез апостольское преемство от Христа происходящей (путь Христов); во-вторых, исповедание богочеловеческой веры, т. е. православного догмата об истинном и совершенном Божестве и истинном и совершенном человечестве Христа, согласно определениям Вселенских соборов (истина Христова); в-третьих, участие в богочеловеческой жизни чрез приобщение св. таинствам как начаткам новой духовной телесности и благодатной жизни (Христос как жизнь в нас). Все люди, исполняющие эти условия, т. е. признающие *отеческую* власть апостольской иерархии, исповедующие *Сына* Божия и сына человеческого и участвующие в благодатных дарах *Духа* Святого,— все такие люди принадлежат к Церкви Христовой на земле, они в Церкви и Церковь в них. Таковы мы, восточные православные, таковы же и западные католики.

Таким образом, прежде всего, рассматривая Церковь с этой стороны, мы должны признать, что существенное, основное единство Вселенской Церкви, как состоящее в богочеловеческом союзе людей с Христом чрез ту же силу святительства, в той же вере, в тех же таинствах, нисколько не нарушается видимым разделением церковных обществ между собою из-за частных верований и правил. Как бы эти церковные общества ни относились между собою, как бы они ни смотрели друг на друга, если реально-мистическая связь их с Главою Церкви Христом одна и та же, то и они одно и то же в Христе, составляют одно нераздельное тело Христово. Едина святая соборная (кафолическая) и апостольская Церковь существенно пребывает и на Востоке, и на Западе и вечно пребудет, несмотря на временную вражду и разделение двух

половин Христианского мира[1]. Ибо хотя каждая из них имеет свой принцип в истории, а именно: Восток стоит на страдательном, а Запад на деятельном отношении к божеству, но в основе Церкви эти принципы не исключают, а восполняют друг друга; они различались и в древней Церкви, но не были причиной разделения: следовательно, разделение и противоборство между Христианским Востоком и Христианским Западом не вытекает из их церковных начал самих по себе, а только из их временного отрицательного положения, которое касается лишь исторического явления Церкви, а не ее истинной религиозной сущности.

Итак, прежде всего должно признать, что как мы, восточные, так и западные, при всех разногласиях наших церковных обществ, продолжаем быть неизменно членами единой нераздельной Церкви Христовой,— что разделение церквей не изменило их отношения к Христу и к Его таинственной благодати. С этой стороны нам не нужно и думать о соединении; в этом мы и без того едино.

Но наше видимое историческое и общественное разделение тем печальнее, тем ненормальнее и болезненнее, что оно находится в прямом противоречии с нашим основным, чисто религиозным, или мистическим, единством. Дело в том, что хотя первая основная сторона Церкви состоит в богочеловеческом союзе людей с Христом, и этот союз не нарушается разделением христианского человечества,— но, вместе с тем, Церковь должна обнимать собою и само это христианское человечество в его действительной исторической жизни,— это есть вторая, по преимуществу человеческая сторона Церкви — сторона, которую должно ясно различать от первой, но которая должна находиться с ней в соответствии. Ибо Церковь не есть *только* богочеловеческая основа спасения для *отдельных* людей, но и богочеловеческое домостроительство (οἰκονομία) для спасения *сего* мира. Мистическое единство человеческих обществ в Христе должно *выражаться* в их явном братском единении *между собою*. Пер-

[1] К счастью, я могу подкрепить свое убеждение в этом деле авторитетным свидетельством со стороны нашей отечественной иерархии. В одной из здешних бесед со старообрядцами преосв. Мисаил, епископ Можайский, между прочим заявил, что хотя мы признаем католиков погрешающими в православном *учении*, но не считаем их еретиками и не сомневаемся, что Римская церковь не лишена благодати Божией (см. «Московские ведомости» от 26 окт. наст. года).

вое дано свыше и от нас самих прямо не зависит, второе должно быть нашим собственным делом. Человечество должно не только *принимать* благодать и истину, данную во Христе, но и *осуществлять* эту благодать и истину в своей собственной исторической жизни, свободно возрастая в полноту возраста Христова. Но именно эта *полнота* возраста Христова невозможна при том разделении христианского мира, при котором две главные его части не *восполняют* друг друга.

С этой стороны задача соединения церквей является первой и важнейшей задачей практической христианской деятельности, или того, что я называю христианской политикой[1].

Но эта задача будет или пустой мечтой, или даже источником новых зол до тех пор, пока не будет признано существенное единство Восточной и Западной Церкви, как нераздельных в основе своей частей тела Христова. Прежде чем вступить в видимые братские отношения к Западной Церкви, мы должны признать уже существующее, хотя и невидимое, братство наше во Христе. Если бы этого не было, если бы одна из церквей, положим Западная, была *вне* мистического тела Христова, тогда нельзя было бы по совести и говорить о соглашении, о примирении и соединении, тогда бы только оставалось место или для обращения, или же для безнравственного компромисса.

Между тем при всех прежних практических попытках соединения именно менее всего обращалось внимания на существенное единство обеих церквей во Христе. Хотели соединиться, но не на основании данного свыше, неразрывного единства в сущей истине, а на других, чисто человеческих и потому ложных основаниях. Восточная и Западная Церковь представлялись как два совершенно отдельные, чуждые друг другу тела, причем каждая сторона в глубине души считала себя *одну* (в отдельности от другой) за всю полноту Вселенской Церкви, за *целое* тело Христово. При таком взгляде мнимое соединение неизбежно должно было явиться или как невозможное обращение, или как безнравственный компромисс.

Если бы Восточная и Западная Церковь были в самом существе дела только двумя радикально отдельными друг от друга общественными телами, тогда между ними было бы возможно только двоякое отношение: или наружное

---

[1] Двум другим задачам этой политики я надеюсь посвятить со временем особые статьи «О христианском государстве и обществе».

поверхностное сближение, при котором они оставались бы внутренно чужды друг другу и с первым изменением внешних условий должны были бы опять разойтись; или же одно из этих церковных обществ может стремиться под видом соединения подавлять и поглощать другое.

Но по правде Восточная и Западная Церковь не суть радикально отдельные, совершенно чуждые друг другу тела, а лишь *части* единого истинного тела Христова — Вселенской Церкви, и лишь в силу этого каждая из них имеет право называться Церковью. Единая Вселенская Церковь существует в тех богочеловеческих связях, которыми и восточные православные, и западные католики одинаково связаны со Христом. Оба церковные общества соединены с Христом чрез апостольское преемство, чрез истинную веру и чрез Животворящие таинства, — в этом обе Церкви не исключают друг друга, в этом они — одно, — а потому и Вселенская Церковь одна, хотя и *является* в двух. Задача не в том, чтобы создать единую Вселенскую Церковь, которая и без того уже есть в существе дела, а только в том, чтобы *сообразовать* видимое явление Церкви с ее существом.

Каждая из двух Церквей уже есть Вселенская Церковь, но не в отдельности своей от другой, — а в единстве с нею. Это единство существует на деле, потому что обе Церкви на деле обнимаются богочеловеческими связями святительства, догматического предания и таинств. Но в этих образующих связях действует Дух богочеловека Христа, а не наш собственный дух. Единство обеих Церквей существует во Христе и Его благодатном действии, но его еще нужно осуществить нашею собственною деятельностью, в нашей собственной действительности. Существенное единство Вселенской Церкви, скрытое от наших взглядов, должно стать явным чрез видимое воссоединение двух разделенных историей, хотя и нераздельных во Христе, церковных обществ. Это может быть сделано только посредством нашей доброй воли. Исходными точками этого дела должны быть: 1) признание существенного единства обеих Церквей во Христе и 2) нравственная потребность и обязанность провести это единство и в чисто человеческие взаимные отношения двух церковных обществ, чтобы Церковь стала единой и в мире.

Прежде всего, должно взглянуть прямо на данное положение, каждую из двух исторических половин Церкви должно признать в отдельности за *часть* Церкви, а за целую или Вселенскую Церковь можно признать ее только в соединении с другою половиною — соединении, которое и не нарушалось в области чисто религиозной — по

отношении к Христу, в области же общественной и исторической оно нарушено и должно быть восстановлено. Так называемое разделение Церквей, т. е. нарушение братского единения между церковными людьми Востока и Запада, естественно вытекает именно из того ложного взгляда, по которому каждая из этих главных частей христианства признала *себя в отдельности* за целое, приурочила к себе *одной* всю полноту Вселенской Церкви. Отсюда и самодовольное отчуждение Востока, отсюда и самоуверенный прозелитизм Запада. «Только *моя* церковь есть истинная Вселенская Церковь,— утверждает православный Восток,— поэтому мне нет никакого дела до Запада, лишь бы только он меня оставил в покое». Это есть самомнение, так сказать, *оборонительное.*

«Только моя церковь есть истинная Вселенская Церковь,— утверждает католический Запад,— поэтому я должен обращать и восточных на мой единственно истинный путь». Это есть самомнение *наступательное.* Воистину же Вселенская Церковь не знает такой исключительности, она пребывает и на Востоке и на Западе, она в том, чем *святится* и Восток и Запад, она в том, что соединяло христианские народы в их младенчестве, во имя чего они еще должны соединиться, чтобы достигнуть полноты возраста Христова.

Прежде чем предъявлять какие-нибудь требования другим, мы должны подумать о наших собственных обязанностях по отношению к вселенскому христианству. Церковный принцип православного Востока есть неприкосновенность святыни, неизменность данной божественной основы. Принцип верный, но недостаточный. За божественную основу Церкви нам нечего бояться; она не нами держится; мы должны верить в нее и чтить ее как истину, но не должны делать из нее отвлеченную умозрительную истину. Признавая ее, мы должны осуществлять ее, или, по слову Христову, *творить истину.* Положившись на божественную основу Церкви, мы не должны считать христианское дело сделанным. Благочестие еще не есть оправдание. Хотя *начало* нашего оправдания и спасения не от нас самих, а Божий дар, но, получив этот дар, мы должны приложить его к делу. Мы должны заботиться о том, чтобы на благодатной основе Церкви воздвигалось здание истинно христианской, не западной и не восточной, а вселенской богочеловеческой культуры. А для дела этого созидания с человеческой стороны необходимо не одно только *сохранение церковной истины,* но и *организация церковной деятельности.* Такая организация невозможна без

строгого порядка и без крепкой власти. Власть Церкви должна быть крепка внутреннею силою и вместе с тем должна производить могущественное действие на внешний мир. Чтобы иметь внутреннюю силу, церковная власть должна быть *единой,* чтобы быть деятельной во внешнем мире,— она должна быть *свободна* ото всякого внешнего подчинения и принуждения, должна быть безусловно самостоятельною.

Сохранение церковной истины было преимущественною задачей православного Востока; организация церковной деятельности под руководством единой и безусловно самостоятельной духовной власти являлась преимущественной задачей католического Запада. Мы решительно не можем допустить, чтобы эти две задачи исключали друг друга, чтобы одна мешала другой; напротив, и логическое рассуждение, и исторический опыт ясно показывают нам, что *полнота* церковной жизни требует одинакового внимания к обеим задачам. Мы знаем, что излишнее преобладание западного деятельного начала в Церкви порождало и порождает много ненормальных и печальных явлений; но мы также знаем и то, что при отсутствии или недостаточном развитии этого деятельного начала движение церковной жизни задерживается и здание христианской культуры не воздвигается. Ясно, что причина общего неуспеха христианского дела (дела созидания христианской культуры) лежит не в охранительном христианстве Востока и не в деятельном христианстве Запада, а в их антихристианском разделении. Мы, восточные, правы в том, что стоим за святыню церковного предания, католики правы, что стоят за единство и самостоятельность церковной власти. Виновны же более или менее и мы и они в том, что не хотим признавать нераздельности этих начал в полноте церковной жизни, их одинаковой необходимости для совершения церкви.

Когда это будет признано, на место взаимного осуждения станет взаимное оправдание. Признавая правду в другом, мы свою правду делаем *вполне* правою, достигаем полноты внутреннего оправдания. Такое превращение своей частной правды во вселенскую и есть начало христианской вселенской политики. Если история сделала нас противниками, то, отдавая справедливость историческому противнику, мы исправляем историю христианскою идеею, которая выше, чем история.

Сохраняя вполне свою церковную правду, но вместе с тем признавая правду чужого принципа, мы тем освобождаем свою правду ото всякой примеси даже самого бла-

говидного самомнения и эгоизма. Чрез это только мы приходим в то религиозно-нравственное настроение, без которого невозможно истинное соединение церквей; а как скоро это религиозно-нравственное настроение дано, так истинное соединение уже совершается и правильные отношения между церквами устанавливаются сами собою; ибо это, т. е. чувство солидарности с историческим противником во имя высшего религиозно-нравственного интереса, есть в нашем деле то самое, что едино есть на потребу, а прочая вся приложатся. Если же от меня потребуют практического указания, *чтó,* по моему убеждению, должно нам прежде всего *сделать* для соединения церквей, то я скажу, что нам прежде всего должно вновь пересмотреть все главные спорные вопросы между двумя церквами не с полемическими и обличительными целями, как это делалось доселе, а с искренним желанием *вполне понять* противную сторону, оказать ей всю справедливость и, в чем дóлжно, *согласиться* с нею. Это *желание,* это мирное настроение, опять повторю, есть единое на потребу, а прочая вся приложатся.

Приложится не только видимое соединение между Восточной и Западной Церковью, но также и воссоединение протестантства с Церковью. Ибо свободное и нравственное примирение наше с католическим началом авторитета отнимет у этого начала тот его *принудительный* и внешний характер, которым вызвано протестантское движение.

Католичество первое решительно внесло начало прогресса в церковную жизнь, признав, что задача этой жизни не исчерпывается охранением данных основ Церкви, но обнимает и ее внешнее действие на мир для созидания в нем христианской культуры. Но определяющим началом для этого дела католичество признало *только* вселенскую духовную *власть.* Между тем совершение Церкви, или создание христианской культуры в мире, требует кроме руководства вселенской власти также и свободного действия личных человеческих сил. Такие силы освобождены протестантством, и в этом его значение. Правда, решающий голос личной совести и свобода личного действия всегда в принципе признавались Церковью как на Востоке, так и на Западе, и, следовательно, истина реформационной идеи всегда была в Церкви. Но на практике эта идея слишком заслонялась другими церковными началами — преданием на Востоке, авторитетом на Западе. Таким образом, появление протестантства в христиан-

ской истории имело достаточное основание, и с этой исторической точки зрения протестантский принцип личной совести и свободы является как третье начало христианской жизни, равноправное с двумя другими, т. е. с преданием и с авторитетом.

Но из этого исторического оправдания протестантства и из культурной равноправности протестантского принципа с двумя церковными началами никак не вытекает *религиозное* его оправдание, или его церковная *равноправность* с православием и католичеством. С чисто религиозной и церковной точки зрения, дело представляется совершенно иначе. Протестанты не ограничились *утверждением* внутренней свободы в деле веры (в чем они были вполне правы), но перешли к *отрицанию* того, что для верующего дороже и важнее самой свободы. Отделяясь от Римско-католической Церкви, они вместе с тем смело отвергли святительское преемство, догматическое предание и полноту таинств, т. е. все те богочеловеческие связи, которые образуют Вселенскую Церковь единством благодати Божией, одинаково пребывающей и в Восточном православии и в Западном католичестве[1]. Вселенская Церковь *одна,* и в этой единой Церкви находятся и православные и католики. Протестанты же в своем настоящем положении находятся *вне* Церкви, хотя лучшие силы протестантства и стремятся к Церкви, и без сомнения войдут в нее, когда церковное единство явится как *свободное*[2]. Когда мы, православные и католики, пребывающие в единстве тела Христова, сознаем это мистическое единство и подвигнемся закрепить его нравственным союзом общения и любви, тогда и протестантское начало свободы найдет себе истинное применение и займет высокое место в совершении Церкви, ибо совершение Церкви есть *свободная теократия.*

[1] Это отвержение церковной благодати из-за злоупотреблений церковной власти, хотя и не может быть оправдано, не было, однако, вполне произвольным и злонамеренным. Дело в том, что в жизни средневекового католичества церковное правительство действительно слишком выдвинулось на первый план и как бы закрыло собою благодатную сторону Церкви.

[2] Ясно, что говорить о «соединении церквей» можно только разумея соединение православных с католиками, ибо такое соединение будет выражением *истины,* т. е. выражением того единства, которое в существе дела уже есть. В применении же к протестантам термин «соединение церквей» не может иметь никакого смысла, так как протестантская Церковь вовсе и не существует и, следовательно, можно говорить только о воссоединении протестантов с Церковью.

Тогда истина богочеловечества, *данная* нам в существе своем, явится и нашим собственным *делом,* воплотится в нашей действительной человеческой жизни. Тогда образовательные начала Востока и Запада, примиренные и соединенные в христианстве, но вновь разделившиеся в христианах, воссоединятся в них самих и создадут вселенскую богочеловеческую культуру. Восточное начало — страдательная преданность вечному и божественному — и западное начало — самодеятельность человека (чрез власть и чрез свободу) найдут свое единство и свою правду в самодеятельном и свободном служении всех человеческих сил божественной истине.

НЕСКОЛЬКО ОБЪЯСНИТЕЛЬНЫХ СЛОВ ПО ПОВОДУ «ВЕЛИКОГО СПОРА», В ОТВЕТ НА ПРИМЕЧАНИЯ о. прот. А. М. ИВАНЦОВА-ПЛАТОНОВА

В 18 № «Руси» напечатана моя статья о папстве с выпуском весьма существенного (на мой взгляд) места, но зато снабженная двадцатью пятью, частию дополнительными, частию критическими примечаниями моего достоуважаемого учителя, прот. А. М. Иванцова-Платонова. К сожалению, я не успел предупредить напечатание своей статьи в этом виде. Что касается до примечаний А. М. Иванцова, то ни жизненное значение спорных вопросов, ни почтенное имя автора не позволяют обойти их молчанием. К тому же те недоразумения, которых я был невольной причиной, побуждают меня прямее и яснее поставить некоторые важные вопросы касательно нашего отношения к Римской Церкви.

Говоря о Западной Церкви, почтенный автор примечаний имеет прежде всего в виду историческую изнанку папства, т. е. те практические злоупотребления и схоластические искажения папской идеи, которые обнаружились в истории папства (преимущественно средневекового). Эти злоупотребления и искажения всем известны; их нельзя и не нужно обходить, говоря о папстве. Моя статья указывает на них довольно резко и нисколько их не оправдывает. Совокупность этих злоупотреблений и искажений — частию невольных и ненамеренных (как справедливо замечает о. Иванцов) — я обозначил для большей ясности названием *папизма* и под этим именем различил их от *папства* в его истинной сущности и религиозном призвании. Почтенный А. М. Иванцов в своих примечаниях постоянно упускает из виду это различие, хотя и не может отрицать его значение. Он должен признать, что было время, когда папство существовало и действовало, а папизма в сказанном смысле не было, — такое время, когда величайшие представители Восточной Церкви видели

в римском престоле главную опору православия и крепчайшую ограду церковной свободы. Что папству, или точнее кафедре Св. Петра, принадлежит высокое и важное значение в Церкви — это между православными говорю не я: это говорят св. Иоанн Златоустый, св. Кирилл Александрийский, св. Максим Исповедник, св. Иоанн Дамаскин, св. Феодор Студит. В рукописи моей статьи приведен довольно длинный ряд святоотеческих и соборных свидетельств в этом смысле. К сожалению, эти свидетельства выпущены в печати. Как бы то ни было, я не защищаю своего мнения, я не имею *своего* мнения в этом деле. Центральное значение римской кафедры признается мною только в том смысле, в каком оно признавалось св. Максимом Исповедником или св. Феодором Студийским. Да будет мне позволено привести здесь хотя одно святоотеческое свидетельство. Вот что говорит св. Максим Исповедник: «Все пределы вселенной и повсюду на земле непорочно и православно исповедующие Господа, как на солнце вечного света, неуклонно взирают на святейшую Церковь римлян, на ее исповедание и веру, принимая из нее сверкающий блеск отеческих и святых догматов... Ибо с самого начала от сошествия к нам воплощенного Бога Слова, все повсюду христианские Церкви приняли и содержат ту величайшую между ними Церковь Римскую как единую твердыню и основание, как навсегда неодолимую по обетованию Спасителя вратами адовыми, но имеющую ключи православной в него веры и исповедания» и т. д.[1].

Ввиду этого и множества других подобных свидетельств, позволительно спросить: какой же вселенский церковный авторитет осудил папство? О. Иванцов замечает, что «в Восточной Церкви высшим церковным авторитетом и органом единства признается Вселенский собор». Так какой же Вселенский собор осудил папство? На Седьмом, последнем из бывших Вселенских соборов, вместе с патриархом Тарасием председательствовали папские легаты, послание папы Адриана читалось здесь и приветствовалось как выражение чистейшей истины и голос высшего церковного авторитета,— на этом соборе папство не осуждено, а возвеличено. А с тех пор голоса Вселенской Церкви мы не слыхали. При всем должном уважении к представителям греческого и нашего отечественного духовенства отождествлять их с Вселенскою Церковью

[1] S Maximi Confessoris opera (ed. Migne), tom II, coll. 137, 140.

я не смею, принимать мнение наших духовных за приговор Вселенской Церкви я, по совести, не могу.

Кроме упомянутого основного недоразумения (постоянного смешения папства с злоупотреблениями папизма), в примечания к моей статье попали, вероятно по недосмотру, некоторые ошибочные утверждения. О двух из них считаю необходимым упомянуть.

В примечании 20 говорится обо мне следующее: «Например, в одной из статей с голоса католических писателей (да и то не самых осторожных) представляется несомненным фактом председательство пап на Вселенских соборах; а между тем известно, что личного присутствия пап не было ни на одном Вселенском соборе, а на некоторых не было и никакого представительства от пап». Между тем о личном председательстве пап на Вселенских соборах *нигде, ни в какой* статье я не говорил. Да и никто, сколько-нибудь знакомый с предметом, не мог бы допустить такого невежественного утверждения. Другое дело, председательство *папских легатов* на Вселенских соборах: это есть факт действительно несомненный и общеизвестный. О нем упомянул и я в той единственной фразе, которая могла подать повод моему почтенному цензору к его нечаянной ошибке. Вот эта фраза: «Практический Рим давал убежище религиозным мыслителям Греции, и восточные богословы опирались на авторитет латинских первосвященников; *римские легаты* председательствовали на греческих соборах, и восточные монахи выступали союзниками западных иерархов» («Русь», № 14, стр. 34). О председательстве папских легатов на *всех* Вселенских соборах у меня *нигде* не говорится.

Иначе как недосмотром не могу я объяснить себе и следующего места в примечании 13. Здесь о Католической Церкви говорится между прочим, что она «делает существенные изменения в *совершении таинств* (разве отнятие евхаристической чаши у мирян, вопреки прямому смыслу слов Спасителя, отнятие причащения у младенцев — не существенные изменения?)» — Без сомнения, внимательно перечтя эти строки, автор их почувствует крайнюю неверность употребленных им выражений[1].

---

[1] Кстати, *Примечание редакции* к моей последней статье упрекает меня вообще в «некоторых неточностях». Упрек, конечно, справедливый. Укажу на одну из таких неточностей, мною замеченную. Говоря об основаниях авторитета римской кафедры, я выразился так: «Несколько загадочных слов в Евангелии да одна могила в Риме». Вместо *загадочных* следовало бы сказать *таинственных*.

Для читателей замечу, что упомянутые особенности Латинской Церкви *никакого* изменения, ни существенного, ни несущественного, в *совершении таинства* составлять не могут, ибо они к совершению таинства вовсе и не относятся. В Евхаристии совершение таинства есть одно, а принятие его или приобщение ему есть другое. Совершается таинство неизменно и одинаково по всей Церкви, как Восточной, так и Западной, материей для него везде служат хлеб и вино. Но раз таинство совершилось, раз хлеб и вино стали видимостью нераздельного тела и нерасточимой крови Божией, то всякий способ или порядок *принятия* этого таинства людьми является уже делом *церковного обычая,* зависящего не от мистических или чисто религиозных, а от общественных и исторических условий церковной жизни. Наш восточный обычай причащения мирян под обоими видами несомненно исторически древнее и социально правильнее обычая западного. Но во всяком случае этот вопрос касается не догматически определенного таинства, а исторически изменяемого обряда. Замечательнейший из наших богословов, Хомяков, со свойственным ему остроумием и талантом развивал между прочим мысль, что латинский обычай есть выражение иерархического *аристократизма* этой Церкви. В таком случае, обычай нашей Церкви будет выражением ее демократизма. С этим можно вполне согласиться. Не должно только забывать, что такое различие никак не доходит до существа Церкви, ибо в существе своем Церковь не есть ни аристократия, ни демократия, и на поверхности своей может одинаково терпеть как демократические, так и аристократические обычаи.

Как справедливо замечает почтенная редакция «Руси», вопросы, обсуждаемые, или, лучше сказать, затронутые в моих статьях, весьма важны. Великую услугу оказал бы нашему церковному сознанию, а вместе с тем и душевную пользу многим истинно верующим людям принес бы достоуважаемый автор примечаний, если бы решился прямо и категорически ответить на следующие, основные вопросы касательно нашего отношения к Римской Церкви.

Вопрос 1. Постановления Вселенских соборов о *неприкосновенности* Никейской веры относятся ли к *содержанию* этой веры, или же к *букве* Символа Никео-Константинопольского?

2. Слово *Filioque,* прибавленное к первоначальному тексту Никео-Константинопольского Символа, содержит

ли в себе непременно *ересь,* и если да, то на *каком* Вселенском соборе эта ересь подверглась осуждению?

3. Если сказанное прибавление (появившееся в западных церквах с VI-го века, а около половины VII-го века ставшее известным на Востоке) заключает в себе ересь, то каким образом бывшие после сего два Вселенские собора — Шестой в 680 г. и Седьмой в 787 г. — не осудили эту ересь и не отлучили принявших ее, но пребывали с ними в церковном общении?

4. Если нельзя с достоверностью утверждать, что прибавление *Filioque* есть ересь, то не дозволительно ли всякому православному следовать в сем деле мнению св. Максима Исповедника, который в послании к пресвитеру Марину оправдывает сказанное прибавление, толкуя его в православном смысле?

5. Помимо *Filioque,* какие другие учения Римской Церкви и на каких Вселенских соборах осуждены как ересь?

6. В случае если должно признать, что Римская Церковь виновна не в ереси, а в *расколе* — раскол же по точнейшим определениям св. отец бывает тогда, когда часть Церкви (духовные и миряне) ради каких-нибудь вопросов обряда или дисциплины отделяются от своего законного церковного начальства, — то спрашивается: *от какого своего церковного начальства отделилась Римская Церковь?*

7. Если Римская Церковь не виновна в ереси, а в расколе виновна быть не может, не имея над собою никакого церковного начальства, от которого она могла бы отделиться, то не должно ли признать, что эта Церковь пребывает нераздельною частью единой Вселенской Церкви Христовой, а так называемое разделение церквей, не имея никаких истинно религиозных и церковных причин, есть лишь дело человеческой политики?

8. Если наш разрыв с Римскою Церковью не основан ни на чем подлинно божественном, то не должны ли все православные христиане, думающие более о том, что Божие, нежели о том, что человеческое, деятельно стараться о восстановлении церковного единства между Востоком и Западом для блага всей Церкви?

9. Если восстановление церковного общения между восточными и западными православными есть наша обязанность, то должны ли мы отлагать исполнение этой обязанности под предлогом чужих грехов и недостатков?

Этих вопросов не может обойти совесть всякого православно верующего, если только он вдумывался в пред-

меты своей веры и в печальное состояние современных церквей.— Прямой и искренний ответ на эти вопросы со стороны такого выдающегося представителя нашей учащей Церкви, как достоуважаемый протоиерей Иванцов-Платонов, имел бы особое значение. Если бы такой ответ и не оказался окончательно удовлетворительным, он, во всяком случае, способствовал бы правильной постановке дела и мог бы служить некоторым руководством для смущенных совестей. Доселе великий церковный вопрос решался лишь в смутной области народных пристрастий и мнимых политических интересов. Истинным представителям православно-церковной мысли давно пора перенести его на твердую и плодотворную почву вселенского христианства.

СОГЛАШЕНИЕ С РИМОМ И МОСКОВСКИЕ ГАЗЕТЫ

Соглашение нашего правительства с римским престолом заслужило резкие порицания от некоторых московских газет. Не только нападают они на подробности соглашения, но еще более негодуют на самый факт сделки с Римом. Одна из этих газет, указывая на революционный характер католичества и папства, задается вопросом: может ли русское правительство вступать в какую бы то ни было сделку с революционной силой. Другая газета, объясняя все дело единственно польскою интригою, заявляет по этому поводу о «продолжающемся бессилии и деморализации власти» в России.

Разговор о революционном или консервативном характере папства кажется совершенно бесполезен, когда дело идет не о политическом союзе с Ватиканом, а о простом восстановлении правильного церковного порядка в католических епархиях России. Какою бы силою ни являлось папство — революционною или консервативною,— дело в том, что с этою силою религиозно связаны и ей подчинены девять миллионов русских подданных; разорвать эту религиозную связь наших католиков с Римом русское правительство не может; следовательно, оно поневоле должно считаться с этою «силой», какова бы она ни была.

Главный пункт совершившейся сделки относится к удовлетворению самой основной потребности католической церкви в России — к восстановлению канонического епископского управления в существующих епархиях. Вследствие исключительных административных мер, вызванных польским восстанием, в продолжение почти двадцати лет целых пять католических епархий управлялись простыми священниками. По мнению московских публицистов, в этом нет никакой беды: и без епископов польские католики могли спокойно молиться Богу и священники исправляли необходимые требы. К этому справед-

ливому указанию можно, пожалуй, прибавить еще и то, что польские католики и без епископов могли есть, пить, жениться и т. д. Но, кажется, эта возможность для них жить и исполнять общечеловеческие дела стоит вне вопроса.

Вопрос же идет, собственно, о иерархическом порядке церковного управления, без которого католическая церковь не может оставаться католическою. Что преобладающее значение духовной власти и строго иерархическая организация составляют существенную особенность католичества — это, кажется, не требует доказательств: и если русское правительство признало и узаконило католическую религию в России, то оно тем самым признало и узаконило ее иерархический строй и никак не может считать правильным и окончательным такое положение дел, при котором этот иерархический строй явно нарушается. Сказать, что католики могут обходиться без епископов, значит сказать, что они могут обходиться без католичества; несомненно могут, как люди вообще, но как католики — решительно не могут. Католик без поставленного папой епископа — все равно что протестант без Библии или старовер без старопечатных служебников.

Если русское правительство вынуждено было около 20 лет оставлять католические епархии без епископов, то единственно потому, что покойный папа Пий IX ни за что не соглашался поставить других епископов на место тех, которые были сосланы за государственное преступление. Когда же теперешний папа оказался более сговорчивым и согласился назначить новых архиереев, то наше правительство поспешило принять эти назначения и тем исполнило свою прямую обязанность. Ибо если бы оно поступило иначе, если бы оно захотело временное нарушение канонического порядка принять как окончательное и навсегда оставить епархии без епископов, то это, несомненно, было бы уже угнетением католической церкви, чего могут желать только враги России. И напрасно московские газеты утверждают, что состоявшееся соглашение есть односторонняя сделка, в которой русское правительство все уступило, а от Ватикана никакой действительной уступки не получило. Это неправда. Кто знает правила и обычаи католической церкви, тот поймет, что согласие папы сменить зараз четырех епархиальных епископов

есть действительная уступка. Не из одного же упрямства Пий IX не соглашался на эту меру. Дело в том, что в католической церкви действительные епархиальные епископы теснейшим образом связаны с своими епархиями по общему правилу; в согласии с древними канонами, каждый епископ всю свою жизнь остается на одной и той же кафедре, на которую он был поставлен сначала. Перемещения епископов из одной епархии в другую католическая церковь не допускает — это по ее понятиям было бы равносильно многоженству (согласно общепринятой аналогии между священством и браком). В силу такого взгляда и удаление епископа с его кафедры, развод его с обрученною ему церковью, является в католичестве делом необычайным и исключительным. Поэтому для того, чтобы сменить архиепископа Феллинского и его товарищей и поставить на их место других лиц, от папы требовался чрезвычайный акт его верховной власти, и понятно, что он мог согласиться на этот акт только под условием амнистии и обеспечения сменяемых им, против господствующего правила, иерархов.

Нельзя также удивляться радушному приему, оказанному папой архиепископу Феллинскому: не могут же на него и в Риме смотреть русскими глазами. И разве нам самим не приходилось иногда относиться сочувственно к таким людям, которые в Риме возбуждали негодование и ужас? Помнится, никто особенно не удивлялся и не обижался, когда высокопоставленные лица из России вступали в дружеские сношения и переговоры с каноником Деллингером и его товарищами. А ведь эти так называемые старокатолики, под покровительством кн. Бисмарка восставшие против папы и им канонически отлученные от церкви, с римской точки зрения были еще бо́льшими изменниками и бунтовщиками, нежели какими с нашей точки зрения являются монсиньоры Феллинский или Ржевуский. В настоящем случае Ватикан милостиво принял, как пострадавших служителей церкви, тех, кому русское правительство дало амнистию, как государственным преступникам. Этого прощения не могут простить правительству московские газеты. Одна из них представляет дело так, будто русское правительство дает теперь награду этим епископам за их участие в польском мятеже. Но за участие в мятеже они были наказаны ссыл-

кою, продолжавшеюся около 20 лет. Быть может, это слишком слабое наказание, но во всяком случае — это не награда. Возвращение ссыльных архиереев и обеспечение их пенсиею выставляется как прямое поощрение для их преемников подражать их поведению. Трудно, однако, предположить, чтобы двадцатилетняя ссылка, хотя бы и с пенсией впоследствии, могла служить таким соблазнительным примером.

В укор русскому правительству ставится и то, что новые польские епископы все из шляхтичей. Но откуда же им и быть? Вследствие безбрачия священников в католическом мире, как известно, отдельного духовного сословия не существует, а простой народ, особенно в Польше, не имеет средств образовать своих сыновей для священства. То обстоятельство, что некоторые из вновь назначенных архиереев принадлежат не к простой, а самой знатной шляхте, не может иметь никакого значения; ибо, во-первых, это в порядке вещей, и в других странах также высшие духовные должности занимаются преимущественно членами знатных фамилий, а во-вторых, с русской точки зрения, никак нельзя сказать, чтобы знатнейшая часть польской шляхты была нам более других враждебна. Напротив, такие знатные люди, как граф Красиньский (отец знаменитого поэта), маркиз Велепольский и другие заслужили даже преследование своих соотечественников за свою службу русскому правительству.

Кроме вопроса о епископах, состоявшееся соглашение касается также католических семинарий и богословской академии. И здесь «Московские ведомости» недовольны тем, что наше правительство, сохраняя за собой контроль за преподаванием общеобразовательных предметов, не хочет подчинить своему влиянию направление догматических и канонических предметов преподавания, предоставляя их вполне ведению епископов. Любопытно, однако, было бы знать, каким именно способом светское и притом некатолическое правительство могло бы направлять преподавание догматов и канонов католической церкви? Такое требование могло бы еще иметь какой-нибудь смысл, когда в области католичества существовали два направления — так называемое ультрамонтанское и галликанское, из которых одному могло оказываться предпочтение и покровительство со стороны государства. Но те-

перь, когда безусловный авторитет папского престола по всем вопросам признан как догмат всею католической церковью, когда епископы, державшиеся галликанских мнений, должны были торжественно от них отречься,— теперь уже не может быть двух направлений в католичестве, а только одна чисто римская, для всех католиков безусловно обязательная доктрина, и всякое иное направление является уже некатолическим. Русское правительство может упразднить вовсе преподавание догматики и канонического права, но заставить католических богословов преподавать эти предметы в некатолическом направлении оно не может, и у русских дипломатов было достаточно благоразумия, чтобы не заявлять таких притязаний, которые не имели совсем никакого смысла.

Подвергая крайне резкой, но, к сожалению, не довольно осмотрительной критике различные пункты нашего соглашения с римским престолом, московские газеты во всем этом видят только одно — польский вопрос. И действительно, в данную минуту польские дела играют главную роль в наших сношениях с Ватиканом. Но политика великого народа не может руководствоваться одними соображениями данной минуты. Две такие всемирные силы, как Рим и Россия, должны стать в определенное отношение друг к другу, независимо от всяких исторических осложнений вроде польского вопроса. Такого мнения держались люди, перед авторитетом которых должны преклониться и московские публицисты. Разумею императрицу Екатерину II и императора Николая Павловича, которые уничтожили политическую самостоятельность Польши и, без сомнения, в достаточной мере обладали и патриотизмом, и государственным умом, так что признать их за орудия польской интриги совершенно невозможно. Тем не менее и Екатерина и Николай, решительно подавляя полонизм, совершенно иначе относились к католичеству. Великая Екатерина в своем покровительстве иезуитскому ордену — этой главной опоре воинствующего католицизма — оказалась даже plus catholique que le pape[1], а импера-

[1] Известно, что когда римский престол под невыносимым давлением европейских правительств, управляемых франк-масонами, решился упразднить иезуитский орден (буллою «Dominus ac Redemptor»), во всем мире одна Россия дала убежище гонимым монахам, и под могущественным покровительством Екатерины II они могли сохраниться как учреждение до своего официального восстановления Пием VII.

тор Николай после своего свидания с Григорием XVI не побоялся заключить конкордат с Римом. Пример этих великих государей достаточно показывает, что твердость и самостоятельность русской политики нисколько не исключают стремления к религиозному сближению с великой церковью Запада. Главным практическим препятствием является здесь неправильность и случайность сношений между Римом и русским правительством. Пока папа не имеет постоянного представительства в С.-Петербурге, ему поневоле приходится смотреть на Россию глазами польских епископов. Но на этом нельзя остановиться. Рано или поздно две великие исторические силы — римское католичество и православная Россия — должны опознать друг друга и открыто стать лицом к лицу.

О РУССКОМ НАРОДНОМ РАСКОЛЕ

Истинная сущность церкви связана с ее вселенским, или кафолическим, характером. А вселенский этот характер с двух сторон проявляется: во-первых, во внешней целости церкви, свободной от всяких ограниченностей племенных, местных и временных, а во-вторых, во внутренней целости церковных основ, обнимающих собою все существо человека и всемирной жизни. Нарушая эту двоякую цельность, *подчиняя* церковь каким-нибудь местным или временным ограниченностям или же посягая на самые основы церкви (в иерархии, в догмате, в таинствах), мы тем самым отделяем себя от единой вселенской церкви, становимся сектантами. Будучи отрицанием церкви по существу, сектантство уясняет нам сущность церкви. Уже ради этого одного полезно нам будет рассмотреть и наш русский раскол.

Этот народный раскол, хотя вначале выступает в защиту божественных и неизменных форм Церкви против всяких человеческих нововведений, но, бессознательно подменивая истинный признак божественности — кафоличность — другим, внешним, условным и неопределенным признаком *старины* или отеческого предания, раскол постепенно удаляется от божественного содержания Церкви, растворяя широкие врата всякому человеческому произволу и личному мудрованию.

Исходя из совершенно верного и православного убеждения, что Церковь свята и божественна не только в сокровенном начале, но и в самых видимых формах своих, раскол в своей национальной исключительности, лишенный истинного понятия о божественном как вселенском, не мог распознать, *какие* именно видимые формы церкви и в чем именно они божественны, а поэтому смешал божеское с человеческим, вечное с временным, частное с всеобщим. В силу такого смешения, местное произношение имени Христова *(Исус)* и местный варьянт 8-го члена константинопольского Символа (Господа *истинного)* были возведены раскольниками в существенные и неприкос-

новенные пункты православия. К несчастию, и противники раскольников не всегда возвышались над их буквализмом. К тому же с самого начала раскола мученический венец покрыл неправду раскольников, и эта внутренняя болезнь нашего народа сделалась тем опаснее, что получила некоторую видимость духовного здравия. При этом положении никакие частные меры и действия, как бы ни были они благонамеренны и правильны сами по себе, не могут иметь решительного значения. Единственный здесь выход и исцеление раскола — в новом обнаружении истинной целости церковной: оставляя все односторонние пристрастия и интересы, должно нам решительно стать на почву самого вселенского кафолического христианства, иметь в виду единственно только самую святыню Божией церкви. Для признающих вечно действенную истину, для верующих в присутствие божественного на земле в видимых формах, непозволительно основываться на одних человеческих действиях и отношениях. Справедливо осуждая тех, кто во имя благодати и истины творят насилие и неправду, мы из-за этого не отречемся от самой благодати и истины. Когда призванные к тяжко больному врачи, обладающие целительным и животворным средством, по неумению или лености оставляют его без употребления, прибегая к другим, более легким, но совершенно непригодным способам, — и тем только усугубляют болезнь, мы, видя это и порицая такое плохое лечение, из-за него не отвергнем настоящего благотворного лекарства, а также не станем уверять себя и других, что и самой болезни вовсе не существует, что все выдумано неискусными врачами, что, напротив, этот видимый недуг и есть самое настоящее здоровье. Нет, воистину церковный раскол есть тяжкая и сложная болезнь народного духа и здесь прежде всего нужна верная и точная *диагноза.*

Правда, здесь, как и везде, характер болезни не сразу определился и некоторые патологические явления могли быть смешаны с признаками здоровой жизни. С одной стороны, в пользу первых двигателей раскола говорит их полная искренность, их непоколебимая уверенность, что, защищая подробности старого обряда, они стоят за святое дело отеческого предания, за истинную веру и благочестие, и, наконец, их пламенная готовность отдать свою жизнь за это святое для них дело, — такие черты придают лучшим из раскольников вид религиозных подвижников, борцов за христианскую совесть и духовную свободу. С другой стороны, при распознании этого движения сби-

вает с толку крайняя ничтожность его поводов, очевидно относящихся более к правописанию, нежели к православию, и с этой стороны легко увидеть в раскольниках исключительно лишь невежественных и тупоумных фанатиков. Однако и то и другое будет ошибочно. При более внимательном взгляде должно убедиться, что хотя в первоначальном расколе присутствовало и религиозное воодушевление, доходившее иногда до героизма, и вместе с тем невежественный фанатизм, доходивший иногда до полного помрачения ума, но что и то и другое было лишь сопровождающими обстоятельствами раскола, а никак не его главной основой. Когда раскольники восстали за свои отеческие предания, то важно было не то, насколько горячо они за них стояли, а также и не то, что эти отеческие предания сводились у них к старым опечаткам в русских служебниках, а важно и значительно было то, что отеческие предания, т. е. местные русские обычаи, сложившиеся в XVI веке (эпоха Стоглава), выступили на первый план в области веры и благочестия, т. е. в той области, где не должно быть ни эллина, ни иудея, ни немца, ни русского, ни старины, ни новизны; важно то, что вселенская истина исчезла здесь перед народным обычаем, который выдавался за вселенскую истину; важно то, что на место Божьего и всемирного вдруг явилось *свое, отдельное.* Вот где начало болезни. Она была вызвана со стороны духовных властей слишком суровым и поспешным образом действий при исправлении книг церковных: все болезни чем-нибудь вызываются. Но если правители церковные иногда неправо действовали, то раскольники неправо мыслили. Ибо, утверждаясь на своем отеческом предании, они забывали, что отцы их были такие же люди, как и они, и что, следовательно, отеческое предание *само по себе* есть лишь *человеческое* предание и, как такое, не может иметь высшего божественного авторитета. Божественное значение может быть усвоено преданию лишь в силу освящения свыше, признаки которого и составляют основание его авторитета. Таким освящением обладает церковь, поскольку она основывается не на местном или каком другом частном предании, а на предании вселенском, или *кафолическом,* которое священно не по временной старине и не по человеческому обычаю, а по своему божественному происхождению и вечному значению. Дело не в предании, а в его кафолическом характере. Вообще предание есть нечто неопределенное: почти все в жизни человеческой, доброе и худое, предано нам

от прежних времен и, следовательно, все это есть предание; но далеко не все есть предание кафолическое, или вселенское,— это последнее есть нечто вполне определенное, по существу своему истинное и божественное. Будучи всеобъемлющим, оно не вынуждает человека отказываться ни от чего доброго, оно не упраздняет человеческий разум, не заставляет человека бессмысленно принимать и поклоняться случайным и произвольным человеческим установлениям. Признавая это предание, разум не унижается перед неразумным, а свободно подчиняется Высшему Разуму. Кафолическое предание именно потому, что исходит не из разума человеческого, а из сущей истины, вполне удовлетворяет истинным потребностям самого разума и открывается ему как *предание* в высшем смысле *разумное.*

Не таково «отеческое предание» староверов. Исходя из желания сохранить неприкосновенными все преданные формы Церкви, не различая в них всеобщего и вечного от местного и временного и ставя последнее на место первого, староверие ничего не сохраняет и, теряя важнейшие условия церковной жизни — иерархию и таинства,— является лишь отрицанием кафоличности, *протестантизмом местного предания,* подобно тому, как у немцев явился протестантизм личного убеждения.

Распространяясь в невежественной и умственно неразвитой среде, староверие естественно должно было принять грубые и невежественные формы. Но в нем присутствует еще некоторое скрытое убеждение, которое глубже этого формального невежества и могло бы проявиться и проявлялось и в других формах.

Убеждение это состоит в том, что видимая церковь уже закончила свой рост, что она есть нечто *совершенное в прошедшем;* отсюда исключительное значение всего старого, всякого завещанного прошедшим предания. Таким образом, нераздельно с *местною* ограниченностию раскола, как исключительно *русской веры,* является его ограниченность относительно *времени,* как исключительно *старой веры.* Здесь вся Церковь отождествляется с ее явлением в прошедшем, и божественное полагается только в старине. В настоящем ничего божественного не происходит, все божественное уже произошло. Но кто же носитель этого прошедшего, кто хранитель этого предания? Церковь в своей иерархической организации. Но вот, по мнению староверов, вся церковная иерархия, и архиереи и попы, а за ними и большинство мирян отступили от

прошедшего, заменили отеческие предания новизнами. Итак, кто же остается хранителем предания? Никто как отдельная личность, личная вера и совесть. И вот, как бы снаружи ни отличалось наше староверие от западного протестантства, оказывается, что основной принцип того и другого один: *личное мнение против вселенского определения Церкви, частное против целого.* Дело не в том, что протестантов меньше, чем католиков (их могло бы быть и больше), или староверов меньше, нежели членов греко-российской церкви (их также могло бы оказаться больше), а дело в том, что и западный протестант, и русский раскольник отвергают в видимой церкви именно то, что выше и сильнее отдельного лица, что может действительно исцелить его и реально связать с Божеством — всецелость и кафоличность Церкви. Ибо хотя протестант для своей личной религиозности ищет предметной опоры в букве Священного Писания, а раскольник в букве обряда, но и то и другое необходимо являются здесь как нечто подчиненное личному духу и им поглощаемое. И Писание и обряд, предметно взятые, суть лишь частные, хотя и весьма важные проявления богочеловеческой жизни в церкви — великие памятники действия в ней Духа Божия; но и то и другое, само по себе или в отдельности взятое, есть лишь вещь и мертвая форма; жизненный же смысл и значение эти мертвые вещи получают или как часть от всей полноты церкви, т. е. от действия того же живущего в ней Духа Божия, которым они и созданы; или же, когда церковь отвергнута, — от единичного лица, ими пользующегося; в последнем случае это единичное лицо и остается господином и судьею всего дела, а так как человек не может быть господином и судьею божественного, то все божественное от него и уходит.

Имея в себе зародыш протестантства, русский раскол до конца возрастил его. Уже в староверии действительным хранителем старины и предания является отдельное лицо. Само это лицо живет не в прошедшем, а в настоящем; принятое же предание, не имея здесь пред лицом преимущества живой всецелости или кафоличности (как в Церкви вселенской) и будучи само по себе мертвой формой, оживляется и одухотворяется здесь лишь верою и благочестием своего настоящего хранителя — единичного лица. Но лишь только такое положение начинает сознаваться, как неизбежно центр духовного тяготения переходит из мертвого прошедшего в живое настоящее, условный предмет предания теряет всякую цену, и все

значение переносится на самостоятельного личного носителя предания, а отсюда уже прямой переход к тем свободным сектам, которые в основу религии заведомо полагают личное вдохновение и личную праведность. Если староверие ограничивает видимое откровение божественного исключительно прошедшим, то эти свободные (от предания) секты ограничивают его столько же исключительно настоящим. Причем одни из этих последних (мистики) все общение человечества с Богом сводят к данным мистическим состояниям отдельных людей (живые боги, непрерывно вновь являющиеся христы, богородицы и т. д.), другие же (рационалисты) ограничивают все дело спасения наличной праведностью отдельных людей, их видимыми добрыми делами. И те и другие — и мистики и рационалисты, — решительно отвергая вселенское предание и всякую сверхсознательную, существенную связь в христианском человечестве, образующую его в нечто целое, — видят и знают только текущую религиозную действительность, только настоящую минуту религиозного сознания, как она выражается в душевных состояниях и нравственных действиях отдельных лиц. Оставаясь в этой наличной человеческой действительности, как она есть, можно, по их убеждению, непосредственно воспринять всю полноту богочеловеческой жизни и прямо войти в царствие небесное.

Хотя все наши свободные секты развились самостоятельно, но вследствие существенной одинаковости их начал с началами западного протестантства в различных его видоизменениях неудивительно, что уже при самом возникновении наших сект обнаруживалось симпатическое притяжение между ними и различными явлениями протестантства. (Так, несомненно в этом смысле влияние протестантского мистика Квирина Кульмана на секту людей Божиих, или хлыстов, такое же воздействие квакерства на духоборцев, и в новейшее время протестантство в лице немцев-колонистов оказало несомненное влияние на образование южнорусской секты штундистов.)

И староверы, держащиеся в религии исключительно прошедшего, и наши свободные сектанты, предающиеся исключительно настоящему, сходятся между собою и имеют то общее, что и для тех и для других совсем не существует Церковь как целое, вселенская Церковь, независимая ни от мест, ни от времен, неисчерпываемая ни настоящим, ни прошедшим, но простирающаяся вперед к будущей славе. Этой вселенской целости, опирающейся

на живом предании, действующей в настоящем и постепенно подготовляющей царствие Божие,— этой всеединой целости одинаково чужды обе главные ветви раскола. Их отношение к церкви и между собою может быть выражено таким сравнением. Если видимую церковь в ее постепенном восхождении к совершенству сравнить с лестницею, ведущей от природного человечества к прославленному и от земного мира к небесному царствию Божию, то староверы, стоя на середине этой лестницы, смотрят только на ближайшие под ними нижние ступени и всякий шаг кверху считают гибелью, причем они, разумеется, теряют из виду самую цель восхождения и уже никак не могут ее достигнуть; другие же, свободные сектанты, хотя и имеют в виду эту цель наверху, но воображают, что ее можно теперь, сейчас же достигнуть, если прямо с той ступени, на которой они стоят, бросивши всю лестницу, как ненужную и только препятствующую свободе движения, сразу взлететь кверху, причем, однако, в силу непреложных законов нравственного тяготения, такой полет принимает совсем не то направление, какое было желательно.

Русский раскол в двух основных своих разветвлениях, староверии и свободном сектантстве, из коих каждое, в свою очередь, разделяется на две главные отрасли, а именно: староверие на поповщину и беспоповщину, а свободное сектантство на мистическую и рационалистическую отрасль,— русский раскол в этих четырех фазисах представляет строгую последовательность своего отрицательного хода, своего постепенного удаления от божественного основания церкви или, что то же, от кафоличества. 1) Староверы-*поповцы* решительно признают (в принципе) благодать, пребывающую в Церкви, но связывая ее исключительно с прошедшим, в этом смысле нарушают вселенский характер Церкви и фактически от нее отделяются. Жизненная связь их с Церковию порвана, настоящая жизнь Церкви для них не существует, а продукты прежней жизни (преданные формы церковные), отделенные от своей живой почвы, остаются у них лишь как caput mortuum, как внешний предмет, о сохранении которого они усиленно и напряженно стараются (тогда как по-настоящему не человек сохраняет Церковь, а Церковь сохраняет человека). Но такое caput mortuum, такой предмет отдаленный или отвлеченный от своего живого носителя (т. е. здесь от всей Церкви), есть нечто только *мыслимое,* не имеющее в себе действительной силы. 2) *Беспопо-*

вцы — это прямо и выражают, утверждая, что за грехи человеческие благодать Божия сокрылась от нас и истинная Церковь имеет в настоящее время лишь мысленное или умственное, а не существенное бытие, утратив тем самым и ту видимость или наружность, какую она имела прежде. 3) Но если божественные предметы существуют теперь как только мысленные, т. е. не вне, а только внутри самого человека, а следовательно, и благодать Божия может действовать только внутри же человека, то какое же значение может иметь вся эта прежняя наружность церковная, которую так почитают староверы? Очевидно, эта наружность, которая не могла устоять перед человеческим беззаконием, не имеет уже никакой силы и не пользует нимало; итак, следует отбросить совсем «всякую наружность, яко не нужную в деле спасения», и держаться исключительно внутреннего (субъективного) воздействия Божества на человека, чисто личного вдохновения, как это и утверждают сектанты-*мистики*. По их взгляду, Божество не имеет никакой собственной, пребывающей в мире формы, а находит такую форму только в духовном действии человека. Не случайно выбрали эти сектанты название для своего религиозного действия (радение): это название выражает самую суть их учения, именно то, что благодать Божия добывается только *радением* человеческим, или есть произведение напряженных усилий самого человека. 4) Но если обнаружение Божества зависит от человеческого действия, то ведь это последнее, именно как *человеческое,* гораздо более выражается в нравственной, сознательно-разумной деятельности, нежели в исступленных состояниях духа, вызванных особого рода телесными упражнениями. Итак, исходя от человека и его человеческого действия, следует настоящим путем к обожествлению признать не физическое, а *нравственное радение,* т. е. добрые дела и праведную жизнь, на чем и стоят сектанты-рационалисты.— Указанная внутренняя связь между различными видами раскола не предполагает непременно исторической преемственности между ними. Хотя несомненно, что некоторые секты, напр<имер> нетовщина, исторически вышедшие из староверчества, представляют в своем учении крайние выводы сектантского рационализма, но в других случаях такие крайние выводы могли быть приняты без прямой зависимости от староверчества. Ибо тот логический ход мысли, который ведет от буквализма староверов к безусловной свободе крайних сект,— этот логи-

ческий ход, как в отдельных людях, так и в целых группах людей, естественно совершался и совершается с различной быстротой и с большими или меньшими остановками на промежуточных ступенях. Это есть дело истории раскола, для нас же собственно важна внутренняя солидарность всех сект, поскольку все они основаны на обособлении и самоутверждении человеческого начала в религии.

Ибо, как мы видели, во всем расколе божественное начало в нас (присутствие и действие благодати) подчиняется нашему собственному человеческому началу: в виде человеческого предания от отцов у староверов, в виде личного человеческого действия у свободных сектантов. У староверов божественное подменивается человеческим в его прошедшем, в предании местной старины; у свободных сектантов оно подменивается человеческим в его настоящем, в состояниях и действиях данных человеческих лиц.

Итак, вот наконец дошли мы до самого глубокого корня этой великой нравственной болезни, до самоутверждения человеческого начала в христианской церкви. Не в том болезнь, что человеческое начало обнаруживает свое присутствие и действие в церкви: оно должно присутствовать в церкви христианской, ибо само христианство есть дело *богочеловеческое,* но в том болезнь, что человеческое здесь становится на первом месте, нарушает свое должное отношение к божественному, становится выше Бога. Окончательное соединение божественного со всем человеческим, полное Его воплощение в формах нашей жизни есть *цель* христианства, но признавать эту еще далекую цель уже достигнутою значит только задерживать ее действительное достижение. В том великая неправда раскола, что, смешивая бесконечную полноту богочеловечества с ограниченною частицей нашей действительности (в прошедшем или настоящем), он объявляет вселенское дело Христово исполненным и самовольно и безвременно говорит: *совершишася.*

Воистину, Христос войдет в город Свой и совершит всемирную вечерю с возлюбленными Своими. Но время ли кричать *осанна* — когда весь Иерусалим еще спит, когда в притворе храма дремлют торгующие под лавками своими, когда горница не выметена и не убрана и даже одичавший осленок еще гуляет на воле? И едва ли поймают его мнимо-свободные христиане, которым прежде должно позаботиться, чтобы их собственная духовная свобода не превратилась в свободу дикого животного.

После того как богочеловеческая истина воплотилась и явилась в нашем человечестве, настоящая задача этого последнего состоит не в том, чтобы открывать самому что-нибудь новое, а в том, чтобы пересоздать себя сообразно уже дарованной истине. И это есть великое и трудное дело, для которого нужна великая и твердая опора; и на что же опереться человечеству в этом Божьем деле, как не на силу и действие самого живого Бога? Но живой Бог не связан ограниченным временем и местом, чрез которые Он действует. Действие Его и откровение, когда бы и где бы оно ни происходило, живет во все времена и для всех родов, и на этом-то вселенском Его откровении и должно нам стоять, как на незыблемом основании для воссоздания нашей жизни по образу и подобию жизни божественной. Мы сами и вся жизнь наша есть продолжение прежде бывшего, мы не творцы, а наследники богочеловеческой жизни на земле; можно и должно нам приращать это наследство, но для этого прежде всего должны мы принять и опознать дарованное, чтобы было после на чем и чем трудиться. Одинаково несостоятельны поэтому и те, которые говорят, что мы не должны совсем ничего сами делать, причем сейчас же себя и опровергают, ибо такое усиленное утверждение своего бездействия как чего-то обязательного есть уже некоторое действие с их стороны, а равно несостоятельны и те, которые утверждают, что в деле спасения мы должны все делать сами собою, тогда как мы потому только и нуждаемся в спасении, что потеряли свое собственное духовное хозяйство и не имеем в самих себе полной воли. Несостоятельны староверы, заботящиеся не о самом унаследованном сокровище, а лишь о сохранении его прежнего вида, вследствие чего они его и теряют, ибо это есть наследие живое и мертвой косности не выносит; еще несостоятельнее свободные сектанты, прямо выбрасывающие унаследованное достояние, чтобы самим с начала наживать его, забывая, что если каждый будет начинать дело сызнова, то некому будет дойти до цели.

В древнем мире иудеи держались одного предания, а эллины искали истины собственными усилиями. Христос, явившись во плоти и сочетавши Себе человечество в Церкви, и предание исполнил, и свободным усилиям человеческим дал незыблемую почву и указал истинную цель. И не подобает принявшим цельную истину Нового Завета опять разрывать нешитую ризу Христову и возобновлять древнее разделение, или коснея в мертвых преда-

ниях человеческих, или ища самодельной человеческой премудрости. В Церкви всемирной есть место для всего человеческого, только нужно, чтобы это человеческое прилагалось к делу Божию, а не к своевольным и случайным задачам. Дело же Божие требует только свободного *согласия* от воли человеческой, чтобы она не налагала на него своих произвольных границ и определений — личных, народных или каких иных: но все эти человеческие особенности, раскрываясь перед действием Божиим, должны стать частными *способами* для полного откровения богочеловеческой жизни.

Мы видели, что в расколе человеческое, смешиваясь с Божиим, постепенно берет над ним перевес, а наконец и совсем вытесняет все божественное из сектантской религии, превращая ее в дело одного человеческого рассуждения. Случайные дела церковных людей и даже более общие и глубокие несовершенства в жизни видимой церкви, действительно существовавшие и доселе в ней существующие, все эти несовершенства, относясь не к самому существу Церкви, а лишь к человеческой и временной ее стороне, суть лишь тот прах земли, который на историческом торжище покрыл Христову жемчужину. И когда раскольники, за этою пылью не видя самой жемчужины, бросают ее с враждой и презрением, то они именно этим и обнаруживают, что земное для них уже заслонило собою божественное, а следовательно, и все их дальнейшие действия в направлении раскола, хотя бы искренние и по человечеству извинительные, необходимо становятся чужды дела Божия.

Всего яснее это и очевиднее у староверов-*поповцев,* которые отделяются от церкви несмотря на то, что сами признают в ней присутствие и действие божественной благодати, которою они и стараются косвенным образом пользоваться, не приобщаясь ей прямо. Ибо, принимая в течение двух веков беглых священников тем же чином, как способных совершать таинства благодатию священства в силу рукоположения, полученного этими священниками в «господствующей» церкви, а в новейшее время, при учреждении белокриницкой иерархии приняв на том же основании и епископа из греческой церкви, как принесшего с собою оттуда дар преемственного от апостолов рукоположения, староверы-поповцы поневоле показали этим, что признают у греко-российской церкви пребыва-

ющую благодать Духа Божия в совершении Св. Таин, а это самое и есть *божественное* основание Церкви, начаток и залог небесного царствия.

Правда, поповцы, поневоле признавая, что наша церковь сохраняет путь Христов (в преемстве иерархии) и обладает жизнию Христовой (в благодати таинств), уверяют, что она погрешила в Христовой *истине* введением каких-то новых догматов. Но это уже потому невозможно, что с самых времен иконоборчества в Восточной церкви не было даже вопроса и суждения ни о каких догматах. Так как в нашей церкви догматы веры определяются вселенскими соборами, а вселенских соборов с VIII века не было, то, следовательно, со времени последнего (Седьмого) Вселенского собора (в 787 г.) и до сего дня наша церковь не имела возможности определить никакого догмата и уже по этой причине никак не могла впасть ни в какое догматическое заблуждение или ересь; посему если бы даже те догматические пункты, которые выставляются раскольниками против церкви, и заключали бы в себе действительно какие-нибудь неправославные мнения, то эти мнения должны быть приписаны только тем лицам, которые их высказывали, а никак не всей церкви.

Итак, если догматически погрешить против истины Христовой наша церковь не имела никакой возможности, а путь Христов в преемстве иерархии и жизнь Христову в благодати таинств должны признать за нею сами поповцы, то спрашивается, что же столь важное может отделять их от сей церкви? Остается: память старых обид, клятвы Московского собора 1667 года, воспоминание о бывших гонениях и негодование на продолжающиеся стеснения[1]. Но неужели все эти причины раздора важнее, чем благодатное единство Церкви?

Для ищущих в Церкви таинственных даров Божией благодати, для признающих, что Церковь основывается на этих дарах,—для таковых обязательно переступать через мертвые дела церковных людей и держаться *самой* Церкви, как нераздельно живущей в единстве благодати. Если же мертвым делам человеческим придается такое великое значение, что за ними исчезает сама благодать Божия, тогда уже следует прямо признать, что погрешности в церковных делах лишили церковь всего божественного,

[1] С тех пор как это написано, верховная власть значительно облегчила прежние узаконения против раскольников, так что теперь им мало поводов жаловаться.

что в ней уже не только нет истинной веры, но нет и настоящей иерархии, нет и подлинных таинств, т. е. что нет уже более истинной церкви на земле, как это и утверждают беспоповцы.

Здесь раскол более последователен и тем яснее обнаруживает свое человеческое начало. По убеждению беспоповцев, Православная церковь с 1666 года за людские грехи, т. е. собственно за грехи русских иерархов, изменивших старому обряду и преследовавших его приверженцев, лишена самой благодати Божией и перестала быть христианскою церковью. Таким образом, благодать Божия понимается здесь как воздаяние за человеческую праведность и действие Божие положительно обусловливается действием человеческим. Присутствие или отсутствие Божественной благодати в церкви по этому взгляду прямо зависит от степени нравственного совершенства членов церкви, а это значит признать, что человек спасается собственною праведностию, что равносильно полному отвержению самой благодати, т. е. божественного начала в Церкви; ибо оно состоит именно в том, что Божество собственною силою действует на человечество, чтобы спасти его от греха и привести к оправданию и возрождению, чего человек сам собою достигнуть не может; а если бы благодать могла действовать только *вследствие* праведности человеческой, то ей никогда не пришлось бы и действовать, ибо для того, чтобы стать праведным, человек *уже нуждается* в действии благодати, так что признавать начало благодати и вместе с тем обусловливать его человеческою праведностью значит впадать в безвыходный круг.

Утверждающим, что церковь лишена благодати, должно быть известно, что́ есть благодать по учению христианскому. Они должны знать, что благодатное действие Божие обусловлено со стороны человека не праведностью или какими-нибудь положительными заслугами, а напротив, сознанием нашей греховности и желанием правды Божией, чувством нашей беспомощности и обращением к Божественной помощи,— короче сказать, здесь действие человека состоит только в *добровольном согласии* на действие Божие. Что же теперь выходит по утверждению беспоповцев? В десятках тысяч храмов миллионы христиан хотя и грешных, но искренно верующих и благочестивых с усердною молитвою во имя Христово приступают к церковным священнодействиям; эти миллионы простых людей отдаются Божией благодати с сердечным желанием,

всею душою соглашаются на действие Божие и смиренно ожидают его. И вот, оказывается, все это напрасно; напрасны их молитвы и смиренные желания, напрасна их преданность воле Божией и все их благочестие: они только себя обманывают, Божество навсегда отвернулось от них, не слышит их молитв и не дает им своих даров. И почему же? Потому что когда-то, на каких-то московских соборах, о которых они и понятия не имеют, кто-то кого-то неправильно проклял!

Восстают беспоповцы против иерархии церковной, якобы отнявшей своими грехами благодать Божию у всей церкви Христовой, но самою чрезмерностью подобного обвинения они придают этой иерархии такое огромное и исключительное значение, на какое она и сама не имеет притязания. По понятию беспоповцев, за неправильные действия нашего церковного правительства вся церковь лишена самой благодати Божией, а это значит, что вся сила и все значение церкви (не по человечеству только, но и по Божеству) заключается в одних правителях церковных, которые являются, таким образом, безусловными владыками, держащими в руках своих жизнь и смерть духовную всего тела Христова. Но если так, если в них вся сила церкви, то как могли они погрешить, когда церковь Божия, по Писанию, свята и непоколебима? Если же иерархия сама по себе, *в отдельности взятая,* еще не составляет всей церкви, тогда в какие бы практические уклонения или ошибки ни впадали иерархи какой-либо церкви, хотя бы и в многочисленном собрании соединенные,— они впадают в эти погрешности только как *управители церковных областей,* но не как *святители церкви,* и эти их погрешности не могут упразднить благодати Божией, подаваемой всей церкви в ее божественном значении.

Воистину велико значение иерархии в церкви, но это значение двойственно, и весьма важно различать и здесь две стороны — божескую и человеческую. По Божественному избранию (через рукоположение преемственно переходящему) — проводники таинственной благодати и служители вечных благ, они суть по человечеству правители и устроители явных и насущных дел церкви, деятельные руководители своей паствы на временном ее пути к вечной цели. Это двойственное значение духовного чина проходит чрез целый состав его и легко может быть различено во всяком представителе духовной власти. Всякий епископ и всякий священник, стоящий на пути Христовом, т. е. получивший свое звание непрерывным

иерархическим преемством, есть тем самым свидетель истины Христовой и проводник даров Христовой жизни в таинствах. Для этого он не нуждается ни в каких особенных человеческих качествах, и совершаемые им священнодействия имеют свою силу независимо от его личных свойств и дел; ибо здесь прямо действует всеединая Божественная благодать, та бесконечная благость, которая одинаково сияет над добрыми и злыми, одинаково одаряет праведных и неправедных. Но всякий священнослужитель, от простого иерея и до вселенского патриарха, сообщая вверенной ему общине таинственные дары Божии, имеет *вместе с тем* призвание заботиться и о том, чтобы вся явная человеческая жизнь этой общины (от прихода и до совокупности всех местных церквей) сообразовалась с божественным началом и все более и более проникалась им, и в соединении своем представители церкви имеют призвание привлекать все человеческое в мире к вечному идеалу Христову и вводить все земное в божественную норму. И эта сторона иерархического служения при сокровенном действии благодати нуждается и в явном приложении человеческих сил к делу Божию; здесь преимущественно требуется от иерархов деятельное участие их ума и воли. Чтобы человеческую общественность, доселе преисполненную всякой языческой мерзости, *очистить* и воистину окрестить — нужны правителям церковным чрезвычайные нравственные силы и практические способности; для того, чтобы всем человеческим наукам, доселе блуждающим по стихиям мира, *осветить* дорогу к божественной истине, потребны усилия высоких умов и средства обширного знания; для того, чтобы художество человеческое, служащее или отвлеченной красоте, или даже низкой чувственности, *освятить* и превратить в священное искусство, нужны особенные способности к религиозному творчеству. Вообще же для того, чтобы все человеческое привлечь и ввести в ограду Божию, пастыри церкви, основываясь на Божественной благодати, должны еще проявлять и всевозможные человеческие силы: но силы человеческие суть нечто относительное и имеющее множество различных степеней, а потому и все человеческое служение иерархов как правителей, учителей и зиждителей церкви имеет множество степеней совершенства. Они могут исполнять это свое призвание более или менее успешно, могут идти прямо к цели или же в той или другой мере уклоняться и задерживать ход дела Божия в мире — совершение воли Его на зем-

ле — и вследствие этого, так или иначе изменяя внешнее положение видимой церкви, могут различным образом влиять на всю судьбу христианских народов, во главе которых они находятся; так что здесь возможен и законен вопрос: в какой мере данная иерархия исполняет свою великую задачу на земле, или насколько она удовлетворяет в данное время своему высокому призванию. Напротив того, *божественное* служение иерархии, т. е. сообщение Божией благодати в таинствах, будучи само по себе неизменным и независимым от дел человеческих, не может зависеть и от того, в какой степени удовлетворительно исполняет иерархия свое другое, человеческое дело — управление церковью и т. д. И хотя благодать таинств, неизменно и всем одинаково через священство подаваемая, в различной степени усвоивается различными людьми, но это уже не во власти священнодействующего и не к нему относится.

Если теперь спросить беспоповцев, в какой же стороне своего служения — божественной или человеческой — погрешила, по их мнению, русская иерархия, то не видно, какой бы могли они дать удовлетворительный ответ. Ибо если скажут, что в божественной части, то нужно будет показать, что вся русская иерархия вдруг отказалась совершать должным образом св. таинства. А так как ничего подобного никогда не было, то и придется им отвечать, что уклонения русской иерархии касались до человеческой части ее служения, т. е. что иерархия сия неудовлетворительно управляла человеческими делами церкви, а однако вследствие этого церковь лишилась божественной благодати; но это было бы, как мы знаем, прямо противно христианскому понятию о благодати, как независящей от дел человеческих.

Человеческая, следовательно, временная, изменяющаяся деятельность духовных правителей может иметь и влияние лишь на человеческое же, временное и изменяющееся состояние управляемых, но никак не может давать или отнимать, увеличивать или уменьшать вечные (по значению своему) и безотносительные дары Божественной благодати. Утверждать противное значит не только всю силу церкви переносить на иерархию (что еще допустимо в известном смысле), но значит всю божественную сущность и назначение как церкви вообще, так и самой иерархии, поставлять в прямую зависимость от ее человеческих дел, что уже совершенно противно христианству.

Не избегнуть такого заключения беспоповцам и в том случае, если они скажут, что благодать оставила церковь не за одни только неправильные действия иерархии, но и за грехи и нечестие всего православного народа; ибо себя самих, как сохранивших древнее благочестие, они исключают из числа виновных,— но тогда почему же церковь не помилована за их праведность? Если они вправду сохранили древнее благочестие, то должны были бы сохранить и благодать таинств, и всю полноту церковной жизни; а если они ее лишились, то это, по собственному их взгляду, доказывает, что и они виновны против Бога и царствия Его, а в таком случае по какому праву отделяются они от других и весь остальной христианский народ включают в царство антихристово, а себя одних признают избранниками Божиими? Какое же это избрание, когда даже первоначальные дары Божии, и младенцам подаваемые, у них отняты? И если благодать Божия (как это выходит по их учению) есть плод человеческой праведности, то где же плоды их праведности? Но в том и дело, что она здесь ни при чем. Ибо никогда не было такого времени и не может быть, чтобы церковь Божия стояла на человеческой праведности. Если даже во главе первой христианской общины находился человек, трижды отрекшийся от Христа, человек, которому прежде того Христос сказал: «иди за мною, сатана, соблазн ми еси: яко не мыслиши яже (суть) Божия, но человеческая»,— человек, которого и впоследствии, уже после Пятидесятницы, другой апостол уличил в «лицемерии»[1],— то что же сказать о временах последующих? Воистину дело спасения от одного Бога, как сказано: «помилуй его же аще помилую и ущедрю его же аще ущедрю. Там же убо ни хотящаго, ни текущаго, но милующаго Бога». Не то этим говорится, чтобы от человека ничего не требовалось, но от него требуется именно самоотвержение, т. е. отрицание *своей* праведности; это и есть первое нравственное условие христианской жизни и благодатного общения с Богом.

Если бы действие благодати зависело от человеческой праведности, то в видимой церкви *никогда* не могла бы действовать благодать Божия; если же такой зависимости нет, то благодать и теперь действует во всей церкви, несмотря ни на какие человеческие неправды и грехи народа и иерархии. Итак, должно бы беспоповцам или воссоединиться с существующею церковью, как сохраняющею

[1] Посл. к галатам, гл. II, 11—15.

благодать, или же отвергнуть всякую церковь, не только в настоящем, но и в *прошедшем.*

Последовательнее поэтому поступают те секты, которые, не удовлетворяясь существующею церковью, всецело ее отрицают и признают, что Божество для Своего благодатного действия *никогда* не избирало широкого русла вселенской церкви, а всегда пробивалось отдельными ключами личных и частных откровений, сообщаясь отдельным избранникам — основателям и руководителям той или другой секты. Таково отношение к церкви *мистических сект* (хлыстов, скопцов, духоборцев и др.). То, во что они полагают сердца свои — прямое и полное общение человека с Божеством и обóжение твари, — обещано человечеству, но не вне церкви, и начаток исполнения дается в благодати таинств, сущей в церкви. Это есть действие Божие, даром получаемое, от наших дел не зависящее; полнота же совершенства для нас — в *свободном усвоении* этого действия, так чтобы действительность человеческая соответствовала божественному действию, и такого совершенства человечество должно усиленно *достигать.* Ибо как таинственная благодать Божия даром дается, так явное царствие Божие силою берется, и употребляющие усилие восхищают его. Одного желания и мечты здесь недостаточно, — нам нужна духовная сила, а первое условие силы есть единство; зачем же вместо того, чтобы стараться о воссоединении разделенного, станем мы уже бывшую связь разрывать своим отделением от церкви?

Дело обожествления есть общее дело всего человечества и совершаемо может оно быть только в общении и любви, — а это-то и нарушают сектанты и тем задерживают человечество на пути спасения, сами ничего не достигают и другим мешают.

Они отвергают церковь за то, что она для них есть внешняя и плотская, а они сами внутренние, духовные христиане. Пусть это правда; но так как нет и не может быть внутреннего без наружного, сущности без формы, духовного без телесного, то почему же они — внутренние и духовные — отвергают нас — наружных и плотских? Богословы признают Бога духом бестелесным, ибо Бог, как *вседержитель,* все в себе заключающий и ничем не ограниченный, не может иметь и тела в нашем смысле; однако и сверхсущее Божество никогда не пребывает в скрытом и неизреченном Своем первоначале, но от века обнаруживается и раскрывается в Пресвятой Троице рождением Слова и исхождением Духа Святого; и не ограничиваясь

этим предвечным самооткровением, Бог и во временных веках открывает силу и славу свою творением мира видимого и невидимого (для нас), созидает Себе в человеке явный образ и подобие и наконец все величие Своей божественности показывает не в отвержении, а в восприятии плоти человеческой в лице Спасителя нашего Иисуса Христа, в Нем же обитает вся полнота Божества *телесно*.

Посему, когда в Св<ященном> Писании порицается плотской человек, то порицаемое есть способ его жизни, а никак не форма человеческого тела, в которой можно вести и святую жизнь. Эта форма сама по себе есть храм Духа Святого, и Христос по воскресении Своем явился в настоящем человеческом, хотя и духовном, теле. Но если и сами сектанты признают достоинство человеческой формы как образа богоявления (а некоторые из них настолько признают это, что даже воздают друг другу божеское поклонение), то это же самое рассуждение должно бы им распространить и на церковь, которая также есть тело, или *богочеловеческая форма*. Когда под этой формой сектанты видят дурную жизнь христианского человечества, то хорошо делают, обличая и исправляя ее и словом и деятельным примером лучшего. Но когда свое осуждение от дурной жизни церковных людей они переносят на самую существенную форму церкви (образуемую ее таинствами, богослужением, преемством иерархии и пр<оч.>), то совершенно несправедливо поступают, ибо в этой форме самой по себе не могут они указать ничего худого или нечистого.

И не безразлична эта форма церковная в деле спасения; ибо есть в ней нечто такое, что делает ее неизбежным *нравственным* условием для того, чтобы через нас действовал Дух Божий. Первое условие и непременный признак нравственно-доброго действия есть самоотвержение, т. е. чтобы не из себя, не в свое имя действовать. Нравственный первообраз человечества — Христос, не восхищением непщева быти равен Богу, но добровольным самоотвержением до конца подчинился воле пославшего Его. И укрепленная на этом основании иерархическая форма церкви представляет собою (как было выше показано) такую цепь благодатного действия, в которой ни одно звено не творит волю свою и не уполномочивает себя к действию, но получает это полномочие *от целого чрез других*. Такое безусловно нравственное начало (самоотвержение Сына Человеческого) сообщает иерархиче-

скому пути церкви Его божественный характер. Резкий пример противоположного представляют сектанты, называющие себя «людьми Божиими»: основателем своей секты они имеют человека, который объявил себя верховным богом-саваофом и тем отнял у себя и своих последователей самый источник всякого добра, ибо, признавая себя верховным богом, принужден был сам о себе свидетельствовать и во имя свое действовать, так как не могло уже быть для него никого высшего, кто бы свидетельствовал о нем и в чье имя он бы действовал.

Подобное же происходит и с другими сектами; ибо все они основываются людьми, которые, в противоположность Христу, восхищением непщуют быти равны Богу. Таким образом теряется здесь нравственное условие для таинственного общения человека с Божеством. Вместо нравственного остаются только одни *физические* условия этого дела. И вот мы видим, что крайняя духовность мистических сект переходит в крайний материализм. Служение Богу духом и истиною сводится к одним телесным движениям — верчению, кружению, скаканию и т. п., и самое общение Божества с человеком получает характер чисто механического процесса: Дух Святой «накатывает» на «людей Божиих», а некоторые из них, как известно, дошли до того, что все дело спасения ставят в зависимость от болезненной физической операции. Здесь и первое условие обожествления есть физический акт, или подавляющий телесную жизнь (у скопцов), или возбуждающий ее (у хлыстов), и высшее проявление достигнутой божественности есть также некоторое состояние физического блаженства, в котором и полагается все дело спасения.

Велико значение телесной жизни и по учению церкви; но и с худой и с доброй стороны телесная жизнь признается церковью лишь в связи с нравственным началом и в зависимости от него. Как начало зла церковь видит не в материи, а в человеческой воле, так в ней же полагается и начало спасения — именно в самоотвержении воли, принимающей благодать. Поэтому подавление плоти (телесный подвиг) является в церкви лишь вспомогательным средством нравственного подвига (обращения воли), а соответственно этому и вознесение плоти (райское блаженство в воскресшем теле) ожидается лишь как венец духовной победы, как крайнее выражение восстановленной внутренней правды. В противоположность этому сектанты-мистики, исходя из усиленного и напряженного отри-

цания плоти, в которой они видят самостоятельное начало зла, тем самым придают этой плоти чрезвычайное значение и, будучи ею постоянно заняты, теряют свободу духа, и проклинающие плоть становятся ее рабами, ибо, опираясь на аскетизм без духовного подвига, они ищут блаженства без нравственной правды. Что не таков путь истинной жизни, это показал нам Сын Человеческий, Которого и они признают для себя образцом. Они считают Евангелие изображением или «картиной» духовного процесса; итак, пусть посмотрят, что изображено на этой картине.

Первым действием Христа, по евангельскому повествованию, был акт послушания земным Его родителям: «И сниде с нима и прииде в Назарет, и бе повинуяся има». А сектанты наши начинают с того, что восстают против матери-церкви и уходят из Назарета, и не хотят возвратиться; конечно, они слишком исполнены духовной мудрости для такого бедного места, но и Христос удивлял всех разумом и ответами Своими, и слова Его были свыше разумения родных Его,— однако же вернулся с ними в Назарет. Далее, пред началом Своего служения удаляется Он в пустыню, но не для того только, чтобы поститься сорок дней, а для того, чтобы испытать и побороть лукавого духа: «тогда Иисус возведен бысть духом в пустыню, искуситися от диавола», сказано в Евангелии; и боролся Он против искусителя одною силою духа и слова Божия и победил его, а они, имея того же врага, не так с ним воюют: против духа выходят с вещественным оружием и либо бросают самое поле сражения, либо прямо отдаются в плен. Христос, преодолев искушение, во всеоружии духовных сил не остается в пустыне, хотя ему там и служили ангелы, но возвращается к общей человеческой жизни, дела свои начинает светлым чудом в Кане Галилейской, освящением человеческого веселья и житейского общения, и потом все Свое служение проводит в постоянном общении со всеми людьми, помогая и благотворя им не только духовно, но также и исцеляя и поддерживая их телесную жизнь; они же, хотя еще и не победившие врага, а скорее побежденные им, хотя еще и не пользующиеся служением ангелов, пребывают в своем гордом уединении, отделяясь ото всех людей, никому не благотворя и никого не исцеляя. Наконец, лишь завершив Свой земной подвиг крайним актом самоотвержения и все человеческое в себе пригвоздив ко кресту, пройдя чрез смерть и ад, Сын Человеческий достигает воскресе-

ния тела и нетленной жизни в блаженстве и славе Божества; они же теперь, ничего не совершив, ни за кого не положив души своей, как и все, погруженные в тину страстей и похотей, хотят уже вкушать полноту райского блаженства и небесных радостей в телесном общении с Богом! Воистину во всем поступают они противно Христову Евангелию и весь их аскетизм, лишенный нравственного основания, не приносит и не может приносить никаких добрых плодов.

Но вот во имя нравственного начала выступают другие сектанты, проповедники деятельной правды и добродетельной жизни. Конечно, не они первые дошли до того, что добро лучше зла, любовь лучше вражды, правда лучше обмана. Все, что они проповедуют, всегда проповедовалось и в церкви. Но церковь обвиняется ими в том, что она только проповедовала, а не исполняла нравственные заповеди. Итак, различие между их нравственным учением и церковным не в сущности самого учения, а лишь в его практическом приложении. Высшее начало человеческой добродетели и по церковному и по сектантскому учению есть любовь. В жизни видимой церкви это начало любви далеко не вполне проявилось, а иногда и весьма тяжко нарушалось. Но вот, видя все это, видя, что масса христианского человечества управлялась и доселе управляется не любовью, а враждою, люди, выступающие во имя деятельной любви, поднимают новую вражду, гордо отделяются от всех и замыкаются в свои особые секты. Это ли деятельная любовь? Чем более, по их мнению, в церкви оскудела нравственная жизнь, чем более масса церковных людей погружена в своекорыстие и пороки, тем более нуждается она в нравственной помощи; но вот люди, считающие себя представителями правды и любви, вместо того чтобы прийти с помощью, уходят с враждою и презрением... Воистину в сектантской проповеди любви более лицемерия, нежели истинной любви, ибо в церкви заповедь любви если нарушалась и нарушается, то лишь отдельными действиями ее членов, а у сектантов самое их существование как секты основано на нарушении этой заповеди любви, на враждебном отделении от ближних своих. И если бы они в оправдание свое сказали, что не хотят отделяться от ближних нравственно, а лишь избегают церковного с ними общения, как основанного на мертвом обряде и заменяющего добродетель богослужением, истину чудесами и жизнь таинствами, то и такое оправдание окажется несостоятельным. Ибо и богослужение,

и чудеса, и таинства церковные не исключают нравственного действия, а, напротив, сами имеют высшее нравственное значение. И во-первых, церковное богослужение уже самою общностию своею для всех православных христиан проявляет начало любви и взаимного общения не только между всем множеством людей, одновременно, но в разных местах совершающих одинаковое богослужение, но также и со всеми прошедшими поколениями, от глубокой старины то же совершавшими. Таким общением разрывается эгоистическая замкнутость отдельного лица и преодолеваются границы пространства и времени. И когда сами сектанты, не довольствуясь уединенным общением каждого человека с Богом, допускают у себя общие молитвенные собрания, то они только суживают и искажают церковную форму, не будучи в состоянии от нее отрешиться.

Но не в одной этой форме заключается нравственное значение церковного богослужения, это значение открывается и в самом составе богослужения. Когда сектанты, сводящие религию к одной деятельной нравственности, допускают, однако, в своих религиозных собраниях различные молитвы и песнопения, то вероятно ради того, что этими молитвами и гимнами выражаются и возбуждаются добрые чувства, без которых невозможны и добрые дела; но должны они согласиться, что чем прекраснее молитва или песнь, тем она способнее возбуждать соответствующие чувства. Но молитвы и песни церковные (помимо взятых прямо из Св<ященного> Писания, почитаемого и сектантами) составлены в цветущие времена христианской жизни и имеют высочайшее достоинство и по глубокому своему смыслу, и по красоте выражения. Когда, взамен этой христианской поэзии, наши сектанты произведут что-нибудь еще более прекрасное, тогда они будут правы и церковь от них позаимствуется, а до тех пор не должно бы бросать общее богатство, чтобы оставаться со своею скудостью. Следует также спросить, что более нравственно: хранить память о наших отцах по духу, великих подвижниках христианства, воспроизводя их в изображениях, как это делает церковь, или же презирать их и выбрасывать их изображения, как это делают сектанты? Что с большею широтою и полнотой выражает начало любви и взаимности: поддерживать ли духовные сношения в вере и молитве с умершими, распространяя и на них союз христианской любви (как это делает церковь), или же порывать всякую связь с почившими отцами и братиями и

тотчас же забывать о них, преклоняясь перед грубою силою смерти, как это делают сектанты? И когда они, отказываясь призывать святых в молитвах, говорят, что каждый угождает Богу собственно для себя, и, отказываясь поминать умерших, говорят, что праведных сам Господь помянет во царствии Своем, а о грешных по смерти молиться бесполезно, то это ли есть высшая нравственность, это ли любовь? Воистину отвержение церковного культа со стороны сектантов не в силу нравственного происходит начала, а скорее показывает его слабость. Слабая вера в это начало обнаруживается и в их отрицании чудес. Истинное христианское чудо есть лишь фактическое торжество нравственной воли над безнравственным (греховным) порядком в вещественной природе. Если, в силу греха, болезнь и смерть являются в порядке вещей, а кто-нибудь действием воли, движимой любовью, исцелит больного или воскресит мертвого, то такое чудо очевидно будет победою благого начала над дурным порядком в природе; и кто верит в это благое начало (т. е. в Бога) и Его, а не дурной механизм видимого мира признает за истину, тот должен верить и в то, что благая воля сильнее механического течения природы, что она может преодолевать его, т. е. тот должен верить в христианские чудеса. Отрицать же их значит, с одной стороны, ограничивать Божество, а с другой стороны, лишать природу спасительного действия Божия и увековечивать в ней владычество смерти и тления, т. е. отвергать всю силу христианства. То же должно сказать и относительно таинств церковных, которые суть лишь *обычные* чудеса, т. е. определенные и единообразные проявления благой жизни Божией в материальной среде человечества для теснейшего в нем общения любви.

Итак, если богослужение церковное есть лучшее выражение нравственной взаимности, если чудеса христианские суть свидетельства нравственной истины и если таинства церковные суть проявления благой жизни, то сектанты, выступающие во имя нравственного начала любви и правды, напрасно отвергают форму церковную, которая есть именно форма высшей правды и любви. И если эта форма превращается иногда церковными людьми в мертвый обряд, то должно помнить, что все доброе может быть превращено в пустой и мертвый обряд; таким обрядом может сделаться и та честная, нравственная жизнь, которою так хвалятся сектанты; ибо если кто хорошо живет, но при этом кичится своею праведностию и презира-

ет других людей, если кто проповедует любовь, а сам отделяется от ближних своих и чуждается их за их предполагаемые заблуждения,— воистину его честная жизнь и проповедь нравственная есть пустой и мертвый обряд.

Поразительная судьба тяготеет над всеми видами нашего раскола. Вот люди, восставшие во имя самостоятельности народного обычая в церкви, очутились вне народной церкви и лишь на чужбине, с помощью политических врагов своего народа, добились некоторого подобия церковного устройства; люди, полагавшие душу свою за малейшую букву церковной формы, вдруг оказались лишенными самых существенных и образующих форм церковной жизни и остались при одной сокровенной и якобы невидимой церкви. А вот, напротив, люди, исходящие из исключительной духовности, допускающие только служение Богу в духе и истине, вдруг впадают в грубый материализм скопчества; и вот, наконец, люди, выступающие во имя всеобъемлющей любви и деятельной правды, кончают враждебным обособлением, замыкаясь в бесплодное сектантство и мертвый нравственный формализм. Такая резкая противоположность между началами и концами сектантства должна бы остановить внимание искренних и размышляющих людей между самими сектантами. Пусть самыми добрыми побуждениями руководились они или предки их при отделении от церкви, но вот явный и непреложный факт, что эти добрые человеческие побуждения ни к чему кроме худого не привели. Значит, сам человек бессилен и при добрых побуждениях. В этом должны они убедиться на деле собственным опытом; и если их человеческий путь не ведет к добру, обязательно им избрать другой. И не потребуется от них для этого изменять своим началам, отказываться от своих добрых побуждений. Все они, и староверы, и мистики, и рационалисты, стоят и действуют в силу человеческой свободы — свободы народного обычая, свободы личного вдохновения и личной совести. Эта свобода не может и не должна быть у них отнята. Но как люди, ищущие добра и правды, они должны эту самую свободу, всю эту энергию человеческого начала от своих отдельных целей обратить на общее дело Божие. Если они свободно отделились от Церкви, то должны свободно же с нею соединиться? Ибо требуется не рабское подчинение человеческому произволу, но лишь добровольное согласие на волю Божию.

Воля Божия для всех открыта: *да будут все едино.* И эта воля, от века осуществленная на небесах, на земле должна осуществиться чрез согласное действие воли человеческой, ибо Бог хочет *свободного* всеединства. От века раздается слово Божие: да будет свет и все добро, и в пределах божественного мира, в церкви невидимой славы, все свет и все добро,— но вот у нас на земле мрак и злоба и не выйдем мы на свет Божий до тех пор, пока к Божественному *да будет* не прибавим от себя: воля Твоя. Это свободное согласие человеческой воли на волю Божию и есть основание той новой земли, которой мы по обетованию Его чаем, в ней же правда живет. И ныне всякий из пребывающих в раздоре и противящихся воле Божией имеет силу и власть ускорить откровение для нас обетованной земли, если только, удалив из своей человеческой воли всякую тень самоутверждения, прямо обратится к Солнцу правды и всею душою скажет: да будет воля Твоя. Воистину такой великим наречется в царствии Божием.

ЕВРЕЙСТВО И ХРИСТИАНСКИЙ ВОПРОС

В оный день Израиль будет в третьях с Мицраимом и Ассуром; благословение будет посреди земли, которую благословит Господь Саваоф, говоря: благословен народ Мой Мицраим, и дело рук Моих — Ассур, и наследие Мое — Израиль (Исаии XIX, 24, 25).

Взаимные отношения иудейства и христианства в течение многих веков их совместной жизни представляют одно замечательное обстоятельство. Иудеи всегда и везде смотрели на христианство и поступали относительно его согласно предписаниям своей *религии,* по своей *вере* и по своему *закону.* Иудеи всегда относились к нам по-иудейски; мы же, христиане, напротив, доселе не научились относиться к иудейству по-христиански. Они никогда не нарушали относительно нас своего религиозного закона, мы же постоянно нарушали и нарушаем относительно их заповеди христианской религии. Если иудейский закон дурен, то их упорная верность этому дурному закону есть, конечно, явление печальное. Но если худо быть верным дурному закону, то еще гораздо хуже быть неверным закону хорошему, заповеди безусловно совершенной. Такую заповедь мы имеем в Евангелии. Она совершенна и по этому самому весьма трудна. Но нам открыты и особые средства — помощь благодати, не упраздняющей закона, но дающей нам силы для его исполнения. Итак, если мы сначала отвергаем эту помощь и затем отказываемся от исполнения евангельской заповеди под предлогом ее трудности, то мы не имеем извинения. Дело не в том, трудна или не трудна евангельская заповедь, а в том, исполнима она или нет? Если она не исполнима, то зачем она и дана? Тогда правы будут те иудеи, которые укоряют христианство, что оно внесло в мир начала и идеи фантастические, не могущие иметь никакого действительного применения. Если же евангельская заповедь исполнима, если мы можем относиться по-христиански ко всем, не исключая и иудеев, то мы кругом виноваты, когда этого не делаем.

Вместо того, чтобы прямо в этом покаяться, мы ищем, на кого бы свалить свою вину. Не мы виноваты — виноваты средние века с своим фанатизмом, виновата католическая церковь. Но вот начались гонения на иудеев в наши дни и в странах некатолических. Тут уже виновными вместо нас являются сами потерпевшие. Живя среди нас, иудеи относятся к нам по-иудейски — ясно, что мы должны относиться к ним *по-язычески;* они не хотят нас любить — ясно, что нам следует их ненавидеть; они стоят за свое обособление, не хотят с нами сливаться, не признают своей солидарности с нами, напротив, всячески стараются пользоваться нашими слабостями — ясно, что мы должны их искоренить.

Правда, преследования евреев и более или менее откровенные оправдания этих преследований в настоящее время не составляют *общего* явления в Европе; напротив, говоря вообще, иудейство не только пользуется терпимостью, но и успело занять господствующее положение в наиболее передовых нациях: Англия неоднократно управлялась евреем Дизраэли, да и в других странах финансы и большая часть периодической печати находятся в руках евреев (прямо или косвенно). Но это господство евреев не только не опровергает, но прямо подтверждает мое указание, что христианский мир никогда не относился к иудеям по-христиански. Ибо разве современная терпимость, уступчивость и даже подчинение евреям происходит из христианского убеждения и чувства? Совершенно напротив: все это проистекает не из широты наших религиозных воззрений, а из *отсутствия* всяких религиозных воззрений, из полного индифферентизма в деле веры. Не христианская Европа терпит евреев, а Европа безверная, Европа, лишенная своих жизненных начал, Европа разлагающаяся. Иудеи живут не нашей нравственной силой, а нашей нравственной, или лучше безнравственной, слабостью.

Говорят о еврейском вопросе; но, в сущности, все дело сводится к одному факту, вызывающему вопрос не о еврействе, а о самом христианском мире. Этот факт может быть выражен и объяснен в немногих словах. Главный интерес в современной Европе — это деньги; евреи мастера денежного дела, естественно, что они господа в современной Европе. После многовекового антагонизма христианский мир и иудейство сошлись наконец в одном общем интересе, в одной общей страсти к деньгам. Но и тут между ними оказалось важное различие в пользу

иудейства и, к стыду мнимо христианской Европы, различие, в силу которого деньги освобождают и возвеличивают иудеев, а нас связывают и унижают. Дело в том, что евреи привязаны к деньгам вовсе не ради одной их материальной пользы, а потому, что находят в них ныне главное орудие для торжества и славы Израиля, т. е., по их воззрению, для торжества дела Божия на земле. Ведь кроме страсти к деньгам у евреев есть и другая еще особенность: крепкое единство всех их во имя общей веры и общего закона. Только благодаря этому и деньги идут им впрок: когда богатеет и возвеличивается какой-нибудь иудей — богатеет и возвеличивается все иудейство, весь дом Израилев. Между тем просвещенная Европа возлюбила деньги не как средство для какой-нибудь *общей* высокой цели, а единственно ради тех материальных благ, которые доставляются деньгами каждому их обладателю *в отдельности.* И вот мы видим, что просвещенная Европа *служит* деньгам, тогда как иудейство *заставляет служить себе* и деньги, и преданную деньгам Европу. Современные отношения передовой Европы к иудейству представляют собой как бы пародию одного пророческого образа: десять иноверцев хватаются за полу одного еврея, чтобы он ввел их — но не в храм Иеговы, а в храм Маммоны; а до Иеговы им так же мало дела, как и до Христа.

Итак, нечего просвещенной Европе пенять на мрак средних веков с их религиозным фанатизмом, нечего ей хвалиться своею веротерпимостью. Веротерпимость хороша со стороны верующего, когда она происходит из полноты веры, из сознания высшей нравственной силы; а со стороны неверующего веротерпимость есть только выражение его неверия. Если мне все равно — что христианство, что иудейство, что идолопоклонство, то как же мне и умудриться быть нетерпимым в вере и в чем достоинство моей терпимости? Как ни далек от христианского совершенства религиозный фанатизм, но он все-таки есть нравственная сила, только в неразвитом, грубом виде, сила неуправленная и потому склонная к злоупотреблениям. Это, во всяком случае, есть величина положительная, между тем как религиозный индифферентизм показывает отсутствие сердечной теплоты и одушевления, это есть нравственная точка замерзания, холод духовной смерти. А когда при равнодушии общества к высшим идеям является крайнее неравнодушие к низшим интересам и материальным благам, тогда ясно, что наступило социальное *разложение.*

Итак, по отношению к иудейству христианский мир *в массе своей* обнаружил доселе или ревность не по разуму, или дряхлый и бессильный индифферентизм. Оба эти отношения чужды истинно христианского духа, не находятся на высоте христианской идеи. Но уже с XIII века встречаем мы единичные попытки со стороны выдающихся деятелей и мыслителей христианского мира, попытки иного, истинно христианского отношения к иудейству[1]. Эти попытки хотя и не привели ни к каким явным результатам, тем не менее они составляют начало того истинного разрешения еврейского вопроса, которое уже предсказано ап. Павлом в Послании к римлянам (гл. XI).

Признавая только такое религиозное разрешение «еврейского вопроса», веруя в грядущее соединение дома Израилева с православным и кафолическим христианством на общей им *теократической* почве, я имел случай высказать в кратких чертах это свое убеждение с кафедры[2]. Теперь я решаюсь дать более обстоятельную обработку и бо́льшую публичность этому взгляду на иудейство. В таком решении меня подкрепляет между прочим внушительный голос одного из наших архипастырей, за которым я могу следовать без опасности какого-либо соблазна.

В апреле настоящего года преосвященный Никанор, епископ Херсонский и Одесский (автор замечательного и еще недостаточно оцененного труда по религиозной философии), произнес в Одессе одушевленное и истинно христианское слово о теснейшем родстве между ветхозаветной и новозаветной религией. Главная мысль прекрасного этого слова[3] — единение иудейства с христианством не на почве индифферентизма или каких-нибудь отвлеченных принципов, а на реальной почве духовного и естественного родства и положительных религиозных интересов. Мы должны быть едино с иудеями, не отказываясь от христианства, не вопреки христианству, а во имя

---

[1] Справедливость требует заметить, что вообще в средние века высшие представители церкви, в особенности римские папы, сравнительно человеколюбиво относились к иудеям, а некоторые из пап даже прямо им покровительствовали, за что и подвергались тяжким обвинениям от своих современников.

[2] В 1882 г., в лекции о всемирно-историческом значении иудейства, читанной в Петербургском университете и Высших женских курсах.

[3] Оно напечатано в май-июньской книге «Правосл<авного> обозр<ения>» сего года.

и в силу христианства, и иудеи должны быть едино с нами не вопреки иудейству, а во имя и в силу истинного иудейства. Мы потому отделены от иудеев, что мы еще *не вполне христиане,* и они потому отделяются от нас, что они *не вполне иудеи.* Ибо полнота христианства обнимает собою и иудейство, и полнота иудейства есть христианство.

Мои мысли об иудействе, следующие ниже, составляют прямое дополнение к тому, что высказано преосвященным Никанором, а потому его слово явилось мне как наилучшее ободрение и повод к изложению этих мыслей в печати.

Судьбы еврейского народа, на наш взгляд, связаны главным образом с тремя фактами его истории. Первый факт тот, что Христос по Матери своей был иудеем и христианство вышло из иудейства, второй факт тот, что бóльшая часть иудейского народа отвергла Христа и заняла решительно враждебное положение относительно христианства; третий факт тот, что главная масса еврейского народа и религиозный центр новейшего иудейства находятся не в Западной Европе, а в двух славянских странах — России и Польше. Первым из этих фактов — воплощением Христа в иудее — определилось *прошедшее* Израиля: его первоначальное назначение как избранного народа Божия; второй факт — непризнание Христа иудеями и отчуждение их от христианства — определяет *настоящее* положение иудейства в мире: его временное отвержение; наконец, третий факт — вселение Израиля в земле славянской, среди народов, еще не сказавших миру своего слова, предсказывает *будущие* судьбы иудейства: окончательное восстановление его религиозного значения. Прежнее иудейство жило верою и надеждою на *обетованное* Богочеловечество; настоящее иудейство живет протестом и враждою к непризнанному Мессии Богочеловеку, *начатку* богочеловечества на земле; грядущее иудейство будет жить полною жизнию, когда в обновленном христианстве найдет и узнает образ *совершенного* богочеловечества.

Эта надежда имеет самое твердое основание в слове Божием. Иегова предызбрал Израиля, заключил с ним завет, дал ему обетования. Иегова не человек, чтобы обманывать, и не сын человека, чтобы раскаиваться в Своих обещаниях. Часть народа израильского отвергла первое явление Мессии и за то терпит тяжелое возмездие, но только до времени, ибо слово Божие не может быть нарушено; и это слово Ветхого Завета, решительно подтвер-

жденное в Новом Завете устами апостола языков, ясно и непреложно гласит: *весь Израиль спасется.*

Иудеи, требовавшие казни Христа, кричали: «кровь Его на нас и на детях наших». Но эта кровь есть *кровь искупления.* И наверно крик человеческой злобы не довольно силен, чтобы заглушить слово Божественного прощения: Отче, отпусти им, не ведят бо что творят. Кровожадная толпа, собравшаяся у Голгофы, состояла из иудеев; но иудеи же были и те три тысячи, а потом пять тысяч человек, которые по проповеди апостола Петра крестились и составили первоначальную христианскую церковь. Иудеи были Анна и Каиафа, иудеи же Иосиф и Никодим. К одному и тому же народу принадлежали и Иуда, предавший Христа на распятие, и Петр и Андрей, сами распятые за Христа. Иудей был Фома, не верующий в воскресение, и не перестал быть иудеем Фома, уверовавший в Воскресшего и сказавший Ему: Господь мой и Бог мой! Иудей был Савл, жесточайший гонитель христиан, и иудеем из иудеев остался Павел, гонимый за христианство и «паче всех потрудившийся» для него. И что больше и важнее всего, Он Сам, преданный и убитый иудеями Богочеловек Христос, Он Сам по плоти и душе человеческой был чистейшим иудеем.

Ввиду этого разительного факта не странно ли нам *во имя Христа* осуждать все иудейство, к которому неотъемлемо принадлежит и сам Христос, не странно ли это особенно со стороны тех из нас, которые если и не отреклись прямо от Христа, то, во всяком случае, ничем не обнаруживают своей связи с Ним?

Если Христос не Бог, то иудеи не более виновны, чем эллины, убившие Сократа. Если же мы признаем Христа Богом, то и в иудеях должно признать народ *богорождающий.* В смерти Иисуса вместе с иудеями повинны и римляне; но рождество Его принадлежит лишь Богу и Израилю. Евреи, говорят, всегдашние враги христианства; однако во главе антихристианского движения последних веков стоят не евреи, не семиты, а прирожденные христиане арийского племени. Отрицание же христианства и борьба против него со стороны некоторых мыслителей иудейского происхождения имеет и более честный и более религиозный характер, чем со стороны писателей, вышедших из христианской среды. Лучше Спиноза, чем Вольтер, лучше Иосиф Сальвадор, чем г. Эрнест Ренан.

Пренебрегать иудейством — безумно; браниться с иудеями — бесполезно; лучше понять иудейство, хотя

это труднее. Трудно понять иудейство потому, что те три великие факта, с которыми связаны его судьбы, не представляются как что-нибудь простое, естественное, само по себе понятное. Они нуждаются в особом и сложном объяснении. Эти три факта суть вместе с тем три вопроса, три задачи для разрешения:

1) Почему Христос был иудеем, почему краеугольный камень вселенской церкви взят в доме Израилевом?

2) Почему бóльшая часть Израиля не признала своего Мессию, почему церковь ветхозаветная не растворилась в церкви новозаветной, почему большинство евреев предпочитает быть вовсе без храма, нежели войти в храм христианский?

3) Зачем, наконец, и ради чего наиболее крепкие (в религиозном отношении) части еврейства вдвинуты в Россию и Польшу, поставлены на рубеже греко-славянского и латино-славянского мира?

Пусть отрицают или уменьшают значение этого последнего факта. Пусть также и относительно второго пункта ненавистники иудеев находят натуральным, что такой негодный и бессовестный народ отверг и убил Христа; но тогда пусть же они объяснят, почему Христос принадлежал именно к этому народу. С другой стороны, если находить, напротив, понятным первый факт — принадлежность Христа к народу израильскому, который изначала был избран и предназначен для этого, — то в таком случае как же объяснить, что этот избранный народ оказался недостоин избрания *именно в том, для чего* он был избран? Так или иначе, дело все-таки представляется загадочным и требует объяснения. Начнем с первого факта и первого вопроса.

I

ПОЧЕМУ ИУДЕЙСТВО БЫЛО ПРЕДНАЗНАЧЕНО ДЛЯ РОЖДЕНИЯ ИЗ НЕГО БОГОЧЕЛОВЕКА МЕССИИ, ИЛИ ХРИСТА?

Поскольку назначение исходит от Бога, оно есть дело безусловной свободы. Но свободу Божественную не должно мыслить наподобие человеческого произвола или пристрастия; истинная свобода не исключает разума, а по разуму такое назначение или избрание, будучи *отношени-*

ем Бога к известному предмету, соответствует не только свойству избирающего, но и качеству избираемого. В национальном характере евреев должны заключаться *условия* для их избрания. Этот характер в течение четырех тысяч лет успел достаточно определиться, и нетрудно найти и указать его отдельные черты. Но этого недостаточно: нужно еще понять их совокупность и взаимную связь. Никто не станет отрицать, что национальный характер евреев обладает цельностию и внутренним единством. Между тем мы находим в нем три главные особенности, которые, по-видимому, не только не согласуются, но и прямо противуположны между собою.

Евреи прежде всего отличаются глубокой религиозностию, преданностию Богу своему до полного самопожертвования. Это народ закона и пророков, мучеников и апостолов, «иже верою победиша царствия, содеяша правду, получиша обетования» (Посл. к евр. XI, 33).

Во-вторых, евреи отличаются крайним развитием самочувствия, самосознания и самодеятельности. Как весь Израиль, так и каждая семья в нем и каждый член этой семьи до глубины души и до мозга костей проникнуты чувством и сознанием своего национального, семейного и личного *Я* и стремятся всячески на деле проявить это самочувствие и самосознание, упорно и неутомимо работая для себя, для своей семьи и для всего Израиля.

Наконец, третья отличительная черта евреев — их крайний материализм (в широком смысле этого слова). Чувственный характер еврейского *мировоззрения* выразился символически даже в их письме (в этом ограничении алфавита одними согласными — *телом* слов, тогда как *дух* слов — гласные — или вовсе опускаются, или обозначаются лишь точками и маленькими черточками). Что касается до житейского материализма евреев, т. е. преобладания утилитарных и корыстных соображений в их деятельности, от египетских сосудов и до бирж современной Европы, об этом, кажется, нет надобности распространяться.

Таким образом, характер этого удивительного народа обнаруживает одинаково и силу Божественного начала в религии Израиля, и силу человеческого самоутверждения в национальной, семейной и личной жизни евреев, и, наконец, силу материального элемента, окрашивающего собою все их мысли и дела. Но каким же способом в одной живой индивидуальности совмещаются эти противоборствующие между собою стихии? Что связывает религиозную идею Израиля с человеческой самодеятель-

ностию иудейства и с жидовским материализмом? По-видимому, всецелая преданность единому Богу должна упразднять или по крайней мере ослаблять и энергию человеческого *Я,* и привязанность к материальным благам. Так, мы видим, напр<имер>, в индийском браманизме преобладающее чувство божественного единства приводило религиозных людей к совершенному отрицанию и человеческой индивидуальности, и материальной природы. В свою очередь, преобладающее развитие человеческого начала — гуманизм в той или другой форме должен, казалось бы, с одной стороны, вытеснять сверхчеловеческую власть религии, с другой стороны, поднимать человеческий дух выше грубого материализма, как мы это и видим у лучших представителей Древней Греции и Рима, а также и в Новой Европе.

Столь же ясным представляется и то, что господство материализма во взглядах и стремлениях несовместимо ни с религиозными, ни с гуманитарными идеалами. Однако в иудействе все это уживается вместе, нисколько не нарушая цельности народного характера. Чтобы найти ключ к разрешению этой загадки, не нужно останавливаться на отвлеченных понятиях о религии *вообще,* об идеализме и материализме *вообще,* а нужно внимательнее рассмотреть особенности *иудейской* религии, *иудейского* гуманизма и *иудейского* материализма.

Веруя в единство Бога, еврей никогда не полагал религиозной задачи человека в том, чтобы слиться с Божеством, исчезнуть в Его всеединстве. Да он и не признавал в Боге такого отрицательного и отвлеченного всеединства или безразличия. Несмотря на некоторые мистические представления позднейших каббалистов, несмотря на пантеистическую философию еврея Спинозы, вообще говоря, иудейство всегда видело в Боге не бесконечную пустоту всеобщего субстрата, а бесконечную полноту существа, имеющего жизнь в себе и дающего жизнь другому. Свободный от всяких внешних ограничений и определений, но не расплываясь в общем безразличии, сущий Бог Сам себя определяет и является как совершенная личность, или абсолютное *Я.* Согласно с этим и религия должна быть не уничтожением человека в универсальном божестве, а личным взаимодействием между божеским и человеческим *Я.* Именно потому, что еврейский народ был способен к *такому* пониманию Бога и религии, он и мог стать избранным народом Божиим.

Сущий Бог сделал Израиля народом Своим потому, что и Израиль сделал Сущего Бога своим. Праотец Аврам, живя среди язычников и еще не получив прямого откровения истинного Бога, не удовлетворялся и тяготился культом мнимых богов, столь привлекательных для всех народов. Служение стихийным и демоническим силам природы было противно еврейской душе. Родоначальник Израиля не мог верить в то, что ниже человека, он искал личного и нравственного Бога, в которого человеку не унизительно верить, и этот Бог явился, и призвал его, и дал обетования его роду. «Верою, зовом Авраам послуша изыти на место, еже хотяше прияти в наследие и изыде не ведый камо грядет» (Посл. к евр. XI, 8). То же самое, что вывело Авраама из земли Халдейской, вывело и Моисея из Египта. Несмотря на все соблазны египетской теософии и теургии, «верою Моисей велик быв, отвержеся нарицатися сын дщери Фараоновы и верою остави Египет, не убояся ярости царевы» (ibid., 24, 27).

Отделившись от язычества и поднявшись своей верою выше халдейской магии и египетской мудрости, родоначальники и вожди евреев стали достойны Божественного избрания. Бог избрал их, открылся им, заключил с ними союз. Союзный договор, или завет Бога с Израилем, составляет средоточие еврейской религии. Явление единственное во всемирной истории, ибо ни у какого другого народа религия не принимала этой формы союза, или завета между Богом и человеком как двумя существами, хотя и не равносильными, но *нравственно однородными.*

Это высокое понятие о человеке нисколько не нарушает величия Божия, а, напротив, дает ему обнаружиться во всей силе. В самостоятельном нравственном существе человека Бог находит Себе достойный предмет действия, иначе Ему *не на что* было бы воздействовать. Если бы человек не был свободной личностью, как возможно было бы Богу проявить в мире Свое *личное* существо? Насколько самосущий и самоопределяющийся Бог, царящий над миром, превосходит безличную сущность мировых явлений, настолько священная религия иудеев выше всех натуралистических и пантеистических религий древнего мира. В этих религиях ни Бог, ни человек не сохранили своей самостоятельности: человек был здесь рабом неведомых и чуждых законов, а Божество в конце концов (в художественной мифологии греков) являлось игралищем человеческой фантазии. В иудейской религии, напротив, с самого начала одинаково сохраняются обе стороны —

и божеская, и человеческая. Наша религия начинается *личным отношением* между Богом и человеком в древнем завете Авраама и Моисея и утверждается теснейшим *личным соединением* Бога и человека в новом завете Иисуса Христа, в котором обе природы пребывают не раздельно, но и не слиянно. Эти два завета не суть две различные религии, а только две ступени одной и той же *богочеловеческой религии,* или, говоря языком германской школы, два момента одного и того же богочеловеческого процесса. Эта единая истинная богочеловеческая, еврейско-христианская религия идет прямым и царским путем посреди двух крайних заблуждений язычества, в котором то человек поглощается Божеством (в Индии), то само Божество превращается в тень человека (в Греции и Риме).

Истинный Бог, избравший Израиля и избранный им, есть Бог сильный, Бог самосущий, Бог святой. Сильный Бог избирает себе сильного человека, который бы мог бороться с Ним; самосущий Бог открывается только самосознательной личности; Бог святой соединяется только с человеком, ищущим святости и способным к *деятельному* нравственному подвигу. Немощь человеческая ищет силы Божией, но это есть немощь сильного человека: человек от природы слабый не способен и к сильной религиозности. Точно так же человек безличный, бесхарактерный и с малоразвитым самосознанием не может понять как должно истину *самосущего* бытия Божия. Наконец, человек, у которого парализована свобода нравственного самоопределения, который не способен *начинать действие* из себя, не способен совершить подвиг, добиться святости — для такого человека святость Божия всегда останется чем-то внешним и чуждым — он никогда не будет «другом Божиим». Ясно отсюда, что та истинная религия, которую мы находим у народа израильского, не исключает, а, напротив, требует развития свободной человеческой личности, ее самочувствия, самосознания и самодеятельности. Израиль был велик верою, но для великой веры нужно иметь в себе великие духовные силы. С своей стороны, энергия свободного человеческого начала всего лучше проявляется именно в вере. Весьма распространен предрассудок, будто вера подавляет свободу человеческого духа, а положительное знание расширяет эту свободу. Но по существу дела выходит наоборот. В вере человеческий дух переступает за пределы данной, наличной действительности, утверждает существование таких предметов, которые *не вынуждают* у него признания, — он свободно

признает их. Вера есть *подвиг духа,* обличающего вещи невидимые. Верующий дух не выжидает пассивно воздействия внешнего предмета, а смело идет им навстречу, он не следует рабски за явлениями, а предваряет их — он свободен и самодеятелен. Как свободный подвиг духа вера имеет нравственное достоинство и заслугу: блаженны невидевшие и веровавшие. В эмпирическом познании, напротив, наш дух, подчиняясь внешнему факту, страдателен и несвободен: здесь нет ни подвига, ни нравственной заслуги. Разумеется, эта противоположность веры и познания не безусловна. Ибо верующий всегда так или иначе познает предмет своей веры, а с другой стороны, положительное знание всегда принимает на веру нечто такое, что не может быть эмпирически доказано, а именно — объективную реальность физического мира, постоянство и всеобщность законов природы, нелживость наших познавательных средств и т. п. Тем не менее несомненно, что преобладающей чертой в области веры является активность и свобода нашего духа, а в области эмпирического познания — пассивность и зависимость. Чтобы признать и познать данный извне факт, не требуется самостоятельности и энергии человеческого духа: она нужна, чтобы верить в то, что еще не перешло в видимый факт. Явное и настоящее само *настаивает* на своем признании, сила же духа в том, чтобы предугадать грядущее, признать и объявить тайное и сокровенное. Вот почему высшая энергия человеческого духа проявляется в пророках израилевых не вопреки их религиозной вере, а именно в силу этой веры.

Это соединение глубочайшей веры в Бога с высочайшим напряжением человеческой энергии сохранилось и в позднейшем иудействе. Как резко, например, оно выражается в заключительной пасхальной молитве о пришествии Мессии: «Боже всемогущий, ныне близко и скоро храм Твой создай, скоро, в дни наши, как можно ближе, ныне создай, ныне создай, ныне близко храм Твой создай! Милосердый Боже, великий Боже, кроткий Боже, всевышний Боже, благий Боже, сладчайший Боже, безмерный Боже, Боже израилев, в близкое время храм Твой создай, скоро, скоро, в дни наши, ныне создай, ныне создай, ныне создай, ныне скоро храм Твой создай! Могущественный Боже, живый Боже, крепкий Боже, славный Боже, милостивый Боже, вечный Боже, страшный Боже, превосходный Боже, царствующий Боже, богатый Боже, великолепный Боже, верный Боже,

ныне немедля храм Твой восставь, скоро, скоро, в дни наши, немедля скоро, ныне создай, ныне создай, ныне создай, ныне создай, ныне создай, ныне скоро храм Твой создай!» (с латинского перевода Буксторфа).

В этой характерной молитве кроме искренней веры в Бога израилева и настойчивости человеческой воли, обращенной к Нему, замечается еще одна важная особенность: молящиеся не хотят, чтобы их Бог оставался в сверхмирной области: видя в Нем идеал всякого совершенства, они непременно требуют, чтобы этот идеал воплотился на земле, чтобы Божество дало себе внешнее видимое выражение, *создало бы Себе храм,* вещественную обитель Своей силы и славы,— и притом чтобы этот храм был создан *теперь же, как можно скорее.* В этом нетерпеливом стремлении воплотить божественное на земле мы найдем руководящую нить для понимания еврейского материализма, а также и для объяснения настоящего положения израильского народа.

Говоря о материализме, следует различать троякого рода материализм: практический, научно-философский и религиозный. Первого рода материализм прямо зависит от господства у данных лиц низшей стороны человеческой природы, от преобладания животных побуждений над разумом, чувственных интересов над духовными. Чтобы оправдать в себе такое преобладание низшей природы, практический материалист начинает отрицать самое существование всего того, что не вмещается в эту низшую природу, чего нельзя видеть или осязать, взвесить или измерить. Возводя это отрицание в общий принцип, практический материализм переходит в теоретический, или научно-философский. Сей последний путем рассудочного анализа сводит все существующее к элементарным фактам материальной природы, систематически отрицая все истины божественного и духовного порядка. Как практический материализм всегда существовал везде, где были нравственно грубые люди, так и теоретический материализм проходит через всю историю философии, принимая различные видоизменения, соединяясь обыкновенно с теорией атомов в своей метафизике, с сенсуализмом в своей теории познания, а для этики своей пользуясь учением об удовольствии как высшей цели (идонизм), с одной стороны, а с другой стороны, опираясь на детерминизм, т. е. на учение о несвободном характере всех наших действий.

Оба эти вида материализма не составляют особенной принадлежности иудейства. Практический материализм в своей чистой форме весьма редко встречается между настоящими евреями: как уже замечено, даже их всесветное сребролюбие освящается высшею целию — обогащением и славою всего Израиля. Точно так же и научно-философский материализм вырос не на семитической почве, а на почве греко-римского и потом романо-германского образования; лишь сквозь среду этого образования могут евреи усвоить себе материалистическую философию, совершенно чуждую их собственному национальному духу. Зато этому национальному духу издревле был свойствен третий особый вид материализма, который радикально отличается от двух первых и который я для краткости обозначаю не вполне точным названием материализма *религиозного*.

Евреи, верные своей религии, вполне признавая духовность Божества и божественность человеческого духа, не умели и не хотели *отделять* эти высшие начала от их материального выражения, от их телесной формы и оболочки, от их крайнего и конечного осуществления. Для всякой идеи и всякого идеала еврей требует видимого и осязательного воплощения и явно полезных и благотворных результатов; еврей не хочет признавать такого идеала, который не в силах покорить себе действительность и в ней воплотиться; еврей способен и готов признать самую высочайшую духовную истину, но только с тем, чтобы видеть и ощущать ее реальное действие. Он верит в невидимое (ибо всякая вера есть вера в невидимое), но хочет, чтобы это невидимое стало видимым и проявляло бы свою силу; он верит в дух, но только в такой, который проникает все материальное, который пользуется материей как своей оболочкой и своим орудием.

Не отделяя дух от его материального выражения, еврейская мысль тем самым не отделяла и материю от ее духовного и божественного начала; она не признавала материю саму по себе, не придавала значения вещественному бытию *как такому*. Евреи не были служителями и поклонниками материи. С другой стороны, будучи далеки от отвлеченного спиритуализма, евреи не могли относиться к материи с равнодушием и отчуждением и еще менее с тою враждою, которую питал к ней восточный дуализм. Они видели в материальной природе не дьявола и не Божество, а лишь *недостроенную обитель богочеловеческого духа*. Между тем как практический и теоретический ма-

териалист подчиняется вещественному факту как закону, между тем как дуалист отвращается от материи как от зла,— религиозный материализм евреев заставлял их обращать величайшее внимание на материальную природу, но не для того, чтобы служить ей, а чтобы в ней и чрез нее служить Вышнему Богу. Они должны были отделять в ней чистое от нечистого, святое от порочного, чтобы сделать ее достойным храмом Высшего существа. Идея *святой телесности* и заботы об осуществлении этой идеи занимают в жизни Израиля несравненно более важное место, нежели у какого-либо другого народа. Сюда принадлежит значительная часть законодательства Моисеева о различении чистого и нечистого и о правилах очищения. Можно сказать, что вся религиозная история евреев была направлена к тому, чтобы приготовить Богу Израилеву не только святые души, но и святые тела.

Если теперь мы сопоставим стремления иудеев к материализации божественного начала с их заботами об очищении и освящении нашей телесной природы, то легко поймем, почему именно иудейство представляло для воплощения Божественного Слова наиболее соответственную материальную среду. Ибо и разум и благочестие требуют признать, что для вочеловечения Божества, кроме святой и девственной души, должна была также послужить святая и чистая телесность.

Ясно теперь, что этот священный материализм евреев нисколько не противоречит, а, напротив, служит прямым дополнением двум первым качествам этого народа — его сильной религиозности и энергии человеческого самосознания и самодеятельности. Верующий израильтянин хочет, чтобы предмет его веры обладал всей полнотою действительности, осуществлялся до конца; с своей стороны, и энергия, или активность человеческого духа, не может довольствоваться отвлеченным содержанием идей и идеалов — она требует их реального воплощения, требует, чтобы духовное начало до конца овладевало материальною действительностью, а это предполагает в самой материи способность к такому одухотворению — предполагает *духовную и святую телесность.* Религиозный материализм евреев происходит не от неверия, а от избытка веры, жаждущей своего исполнения, не от слабости человеческого духа, а от его силы и энергии, не боящейся осквернится материей, а очищающей ее и пользующейся ею для своих целей.

Таким образом, три главные качества еврейского народа в своем совокупном действии прямо соответствовали высокому назначению этого народа и способствовали совершению в нем дела Божия. Крепко веруя в Сущего Бога, Израиль привлек к себе богоявления и откровения; веруя также и в себя, Израиль мог вступить в *личное* отношение к Иегове, стать с Ним лицом к лицу, заключить с Ним договор, служить Ему не как пассивное орудие, а как деятельный союзник; наконец, в силу той же деятельной веры стремясь к конечной реализации своего духовного начала, чрез очищение материальной природы Израиль приготовил среди себя чистую и святую обитель для воплощения Бога—Слова.

Вот почему еврейство есть избранный народ Божий, вот почему Христос родился в Иудее.

II

ПОЧЕМУ ИУДЕЙСКИЙ НАРОД ОТВЕРГ ХРИСТА И ЧУЖДАЕТСЯ ХРИСТИАНСТВА?

Все хорошее в человеке и в человечестве только в соединении с божественным предохраняется от искажения и извращения. Как только нарушена богочеловеческая связь, так сейчас же нарушается (хотя сначала и незаметно) нравственное равновесие в самом человеке.

Мы распознали три главные качества еврейского характера: крепкую веру в Живого Бога, затем сильнейшее чувство своей человеческой и народной личности, наконец, неудержимое стремление до крайних пределов реализовать и материализовать свою веру и свое чувство, дать им скорее плоть и кровь. Эти три качества в своем правильном сочетании, при должной зависимости последующих от первого, составляли великое преимущество и славу Израиля, они сделали его избранным народом, другом Божиим, помощником Божественного воплощения. Эти же три качества с нарушением должного отношения между ними, при перевесе последующих над первым, становятся источником великих грехов и бедствий.

Когда на первом месте стоит беззаветная вера в живого Бога и Его промысл, тогда и еврейское самочувствие и еврейский материализм служат делу Божию и обосновывают истинное *боговластие* (теократию).

Но как только эти чисто человеческие и натуральные особенности еврейского характера получают перевес над религиозным элементом и подчиняют его себе, так неизбежно этот великий и единственный в мире национальный характер является с теми искаженными чертами, которыми объясняется всеобщая антипатия к еврейству (хотя и не оправдывается вражда к нему): в этом искаженном виде национальное самочувствие превращается в национальный эгоизм, в безграничное самообожание с презрением и враждой к остальному человечеству; а реализм еврейского духа вырождается в тот исключительно деловой, корыстный и ничем не брезгающий характер, за которым почти совсем скрываются для постороннего, а тем более для предубежденного взгляда лучшие черты истинного иудейства.

Без этого глубокого искажения национального характера в значительной части еврейского народа были бы непонятны многие события еврейской истории, в особенности же основное событие христианства. Правда, в *прямых* противниках И<исуса> Христа мы видим пороки и заблуждения общечеловеческого, а не специально иудейского характера: озлобленное самолюбие обличенных в своей мелочности «учителей» в соединении с ложным патриотизмом и мнимой политической мудростью народных правителей — явление довольно известное повсюду и прежде и после Христа. Личная вражда и злоба, возбужденная Христом, вполне понятна, Его прямые противники не имеют в себе ничего загадочного — это самые обыкновенные образчики испорченной человеческой природы. Так же понятно и то, что эти люди не могли быть убеждены чудесами И<исуса> Христа. Эти чудеса были благодеяниями для страждущих, а не знамениями для неверующих. Люди, лишь по народной молве знавшие об этих чудесах, легко могли отрицать их действительность, а те из противников Христа, которые сами были очевидцами его чудотворений, нисколько не затруднялись отвергать их *божественный* характер и приписывать их демоническим силам.

Но как объяснить, что народная толпа, увлеченная именно божественным характером учения и дел Христовых, вдруг отреклась от Него и выдала своего Мессию Его врагам? Я не нахожу возможным согласиться вполне с общепринятым у нас объяснением этого факта. Обыкновенно дело представляется так, что иудейский народ, хотя и ждал Мессию, но по своему грубо чувственному харак-

теру представлял себе царство этого Мессии *исключительно* в виде политического торжества и господства Израиля над всеми народами; с этими ожиданиями не имела-де ничего общего евангельская проповедь о чисто духовном царстве Божием, а потому-де иудеи и не могли узнать в Иисусе своего Мессию-Царя. Такое объяснение, кажется мне, хромает на обе стороны и для своего утверждения нуждается в двойной поправке. Несомненно, что иудеи ждали от Мессии между прочим и политической победы иудейства; также несомненно и то, что Христос проповедовал прежде всего Царствие Божие в духе и истине; но как в ожиданиях иудеев дело Мессии не исчерпывалось его политической победой, так, с другой стороны, и возвещенное Христом царство Божие не исчерпывается одним поклонением Богу в духе и истине. Что касается до иудеев, то их мессианские ожидания основывались прежде всего на пророческих писаниях, а в этих писаниях грядущее царство Мессии представляется преимущественно как полнейшее откровение и торжество истинной религии, как одухотворение синайского завета, как утверждение закона Божия в сердцах человеческих, как распространение истинного познания о Боге, наконец, как излияние Святого Духа Божия на всякую тварь.

«Мною клянусь,— говорит Иегова,— из уст Моих исходит правда, Слово неизменное, Им же преклонится всякое колено предо Мною, Мною будет клясться всякий язык. Только у Господа, скажут обо Мне, правда и сила; к Нему приидут и устыдятся все враждовавшие против Него» (Исаии XLV, 23, 24).

«Услышь Меня, народ Мой, и племя Мое приклони ухо ко Мне! Ибо от Меня изыдет закон, и суд Мой поставлю во свет для народов». «Поднимите глаза ваши к небесам и посмотрите на землю вниз; ибо небеса исчезнут, как дым, и земля истлеет, как ветхая одежда, и все живущие на ней; а Мое спасение пребудет вовек и правда Моя не престанет» (Исаии LI, 4, 6).

«Вот Я дал Его (Мессию) свидетелем для народов, вождем и наставником для языков. Вот ты призовешь племя, которого ты не знал, и народы, которые тебя не знали, поспешат к тебе ради Господа Бога твоего и ради Святого Израилева, ибо Он прославит тебя.

Да оставит нечестивый путь свой и беззаконник помыслы свои и да обратится к Господу, и Он помилует его, и к Богу нашему, ибо Он многомилостив.

Мои мысли не ваши мысли, и ваши пути не Мои пути, говорит Господь. Но как небо выше земли, так Мои пути выше путей ваших и Мои мысли выше мыслей ваших» (Исаии LV, 4, 5, 7—9).

«Ибо вот Я творю новое небо и новую землю, и прежние уже не будут вспоминаемы и не взойдут на сердце» (Исаии LXV, 17).

«Если хочешь обратиться, Израиль, говорит Господь, ко Мне обратись; и если удалишь мерзости твои от лица Моего, то не будешь скитаться. И будешь клясться: жив Господь в истине, суде и правде; и народы благословятся в Нем и похвалятся Им. Ибо так говорит Господь к мужам Иуды и Иерусалима: распашите себе новые нивы и не сейте между терния. Обрежьте себя для Господа и снимите крайнюю плоть с сердца вашего, мужи иудейские и живущие в Иерусалиме <...>» (Иеремии IV. 1—4).

«Вот наступают дни, говорит Господь, когда Я заключу с домом Израиля и с домом Иуды новый завет, не такой завет, который Я заключил с отцами их в тот день, когда взял их за руку, чтобы вывести их из земли Египетской; тот завет Мой они нарушили, хоть Я оставался в союзе с ними, говорит Господь. Но вот завет, который Я заключу с домом Израилевым после тех дней, говорит Господь: вложу закон Мой внутрь их и на сердцах их напишу его; и буду им Богом, а они будут Моим народом. И уже не будут учить друг друга, брат брата и говорить «познайте Господа», ибо все сами будут знать Меня от мала до велика, говорит Господь, потому что Я прощу беззакония их и грехов их не вспомяну более» (Иер<емии> XXXI, 31—34).

«И дам им сердце единое, и дух новый вложу в них, и возьму из груди их сердце каменное и дам им сердце плотяное, чтобы они ходили по заповедям Моим и соблюдали уставы Мои и выполняли их; и будут Моим народом, а Я буду им Богом» (Иезекииля XI, 19—20).

«И не буду уже скрывать от них лица Моего, потому что Я изолью дух Мой на дом Израилев, говорит Господь Бог» (Иезек<ииля> XXXIX, 29).

«И обручу тебя Мне навек, и обручу тебя Мне в правде и суде, в благости и милосердии. И обручу тебя Мне в верности, и ты познаешь Господа. И будет в тот день, Я услышу, говорит Господь, услышу небо, и оно услышит землю; и земля услышит хлеб и вино и елей; а сии услышат Изреель. И посею ее для себя на земле, и помилую

непомилованную, и скажу не Моему народу: ты Мой народ, а он скажет: ты Бог мой!» (Осии II, 19—23).

«Ибо Я милости хочу, а не жертвы, и Боговедения более нежели всесожжений» (Ос<ии> VI, 6).

«Вот дела, которые вы должны делать: говорите истину друг другу; в истине и миролюбии суди́те у ворот ваших. Никто из вас да не мыслит в сердце своем зла против ближнего своего и ложной клятвы не люби́те; ибо все это Я ненавижу, говорит Господь» (Захарии VIII, 16, 17).

«От востока солнца до запада велико будет имя Мое между народами, и на всяком месте будут приносить фимиам имени Моему, чистую жертву; велико будет имя Мое между народами, говорит Господь Саваоф» (Малахии I, 11).

«И они будут Моими, говорит Господь Саваоф, собственностью Моею в тот день, который Я соделаю, и буду миловать их, как милует человек сына своего, служащего ему. И тогда увидите различие между праведником и нечестивым, между служащим Богу и неслужащим Ему» (Мал<ахии> III, 17, 18).

«И вы, чада Сиона, радуйтесь и веселитесь о Господе Боге вашем; ибо Он даст вам дождь в меру и будет ниспосылать вам дождь, дождь ранний и поздний, как прежде. И будет после того, излию от Духа Моего на всякую плоть, и будут пророчествовать сыны ваши и дщери ваши; старцам вашим будут сниться сны, и юноши ваши будут видеть видения. И также на рабов и на рабынь в те дни излию от Духа Моего. И будет, всякий, кто призовет имя Господне, спасется; ибо на горе Сионе и в Иерусалиме будет спасение, как сказал Господь, и у остальных, которых призовет Господь» (Иоиля II, 23, 28, 29, 32).

Та часть иудейского народа, которая не признавала пророческих писаний (саддукеи), не ожидала *никакого* Мессии; а те, которые его ожидали *на основании пророков,* не могли исключить из своих ожиданий того религиозного элемента, который у пророков был преобладающим. Царство Мессии для ожидавших его иудеев должно было иметь не исключительно политический, а *религиозно*-политический характер, оно должно было представляться им не в исключительно чувственных, а в *духовно*-чувственных образах. С другой стороны, христианское учение никогда не являлось как проповедь отвлеченной духовности. Основная истина христианства — воплощение Божественного Слова — есть факт духовно-*чувственный*. Когда Хри-

стос говорил: *видевший* меня *видел* и Отца,— Он, конечно, не удалял, а приближал Божество к восприятию чувственного человека. Вместе с тем, Христос и словом Своим и примером освятил практические основы религиозной жизни — молитву, милостыню и пост. Что касается до юридических и политико-экономических постановлений Моисеева законодательства, то неудивительно, что Евангелие умалчивает о них накануне грядущих великих переворотов; самые крайние ревнители тогдашнего иудейства едва ли могли думать, что гражданские законы, данные Моисеем ввиду завоевания земли Ханаанской, останутся неизменными в царстве Мессии, когда народ Божий будет править всей землею.— Христос говорил о разрушении иерусалимского храма, но, конечно, не из пренебрежения к его святыне, о которой Он, напротив, заботился с величайшею ревностью (изгнание торжников), а единственно потому, что предвидел самое событие, которое и совершилось немного времени спустя. Да, это предсказание о разрушении второго храма не могло уже быть слишком обидно для чувств еврейского народа, который пережил разрушение первого храма, безмерно превосходившего второй величием и славой.

Вообще учение Христово не отрицало чувственных форм религиозной жизни, а одухотворяло; не отрицало оно и того, что царство истинного Бога должно покорить себе весь мир. Если бы царство Христово было от мира, то оно не имело бы права владеть миром, но именно потому, что оно не от мира и чуждо мирской злобы, оно *по праву* получает весь мир себе в наследие: блажени кротцыи, яко тии наследят землю. Христиане, так же как иудеи (в пророках), стремятся не только к обновлению человеческого духа, но и нового неба и новой *земли* по обетованию Его чают, в них же правда живет. Царство Божие есть не только внутреннее — в духе, но и внешнее — в силе: оно есть настоящая *теократия*. Христианская религия, возвышая человеческий дух к Богу, низводит Божество до человеческой плоти: в этом явном таинстве все ее превосходство, ее полнота и совершенство. От языческой мудрости христианство отличается самою *целью;* от иудейства оно отличается только разным *отношением* к этой цели.

Окончательная цель для христиан и для иудеев одна и та же — вселенская теократия, осуществление божественного закона в мире человеческом, воплощение небесного в земном. Этот союз неба и земли, этот новый завет

Бога с творением, этот совершенный круг и венец всемирного дела одинаково признается и христианством и иудейством. Но в христианстве нам открылся сверх того и *путь* к этому венцу, и этот путь есть *крест*. Вот этого-то крестного пути и не сумело понять тогдашнее иудейство; оно искало знамения, т. е. прямого и непосредственного проявления *силы* Божией. Иудеи стремились прямо к окончательному заключению, к последним выводам, они хотели приобрести извне *условным* формальным путем то, что нужно выстрадать, что добывается сложным и тяжелым процессом, путем внутреннего раздвоения и нравственной борьбы. Ограничиваясь формальною верностью древнему *договору*, чтобы *по условию* получить царствие Божие, они не хотели понять и принять того крестного пути, которым царство не получается прямо извне, а *сначала* усвояется изнутри, чтобы *потом* проявиться и внешним образом. Они не хотели понять и принять креста Христова, и вот уже восемнадцать веков как поневоле несут свой тяжелый крест.

Крест Христов, которым усвояется царство Божие, требовал от иудейского народа двойного подвига: во-первых, отречения от своего национального эгоизма и, во-вторых, временного отречения от мирских стремлений, от своей привязанности к земному благополучию. Сохраняя *положительные* особенности своего характера, иудейство должно было расширить и вместе с тем углубить свою религию, придать ей вполне универсальное значение и в особенности сообщить ей тот аскетический дух, которого ей всегда недоставало. Иудеи должны были бы на время занять такое положение относительно враждебного им мира, какое заняла гонимая церковь христианская: им следовало выступить против языческой империи не бунтовщиками, а мучениками — тогда они победили бы ее и соединились бы с христианством в общем торжестве.

Чтобы воплотить царство Божие на земле, нужно *сперва отойти* от земли; чтобы осуществить духовную идею в материальной действительности, нужно быть свободным, отрешенным от этой действительности. Раб земли не может владеть ею и, следовательно, не может сделать из нее основание для царства Божия. Чтобы сделать природную жизнь орудием и *средством* высшей духовной жизни, необходимо отрешиться от природной жизни как *цели*. Нужно прервать бессмысленное соединение духа с ма-

терией, чтобы установить между ними истинное и святое сочетание.

И для христианства *высшая* цель не в аскетическом отрешении от природной жизни, а в очищении и освящении этой жизни. Но чтобы ее очистить, надобно сначала быть от нее чистым. Задача христианства не в уничтожении земной жизни, а в ее *подъеме* навстречу нисходящему Богу. И как в физическом мире для подъема большой тяжести бывает нужен рычаг, то есть действующая сила должна находиться на известном расстоянии от сопротивления, так и в нравственном мире идеальная сила должна быть в известном отдалении от непосредственной жизни, чтобы тем могущественнее на нее действовать, чтобы тем скорее ее повернуть и поднять. Только тот, кто свободен от мира, может действовать в пользу мира. Пленный дух не имеет возможности перестроить свою темницу в светлый храм: он должен прежде всего из нее высвободиться.

Цель христианского аскетизма — не ослабление плоти, а *усиление духа для преображения плоти.* Соответственно этому и христианский универсализм имеет целью не уничтожение природных особенностей каждой нации, а, напротив, усиление национального духа чрез очищение его ото всякой эгоистической закваски. Эти цели не были чужды иудейскому народу. Он заботился не только о чистоте и святости своей телесной природы, но и об *оправдании* своего национального духа. Но самый процесс этого оправдания рассматривался иудейскими законниками более по форме, нежели по существу. Они искали единения с Богом посредством внешнего условного соглашения, а не посредством внутреннего обóжения крестным опытом, чрез нравственный подвиг, чрез самоотречение личное и национальное. Но этот удивительный путь, ведущий к цели чрез удаление от нее, был совершенно непонятен бóльшей части иудеев, стремившихся прямо и поскорее к окончательному результату. Их напряженное самочувствие восставало против христианского самоотречения, их привязанность к материальной жизни не вмещала христианского аскетизма; их практический ум не мог примирить этого видимого противоречия между целью и средством; они не могли понять, каким образом вольное страдание ведет к блаженству, каким образом умерщвление тела служит к его восстановлению, каким образом отречение от личных и народных интересов доставляет полноту личной и национальной жизни.

Если для этих иудеев уже большим соблазном являлась идея креста, налагаемого на человека, то крест, поднятый самим Богом, стал для них соблазном соблазнов; и тот самый иудейский народ, который своими лучшими элементами приготовил среду и материю для воплощения Бога—Слова, он же в своей массе оказался наименее восприимчивым к тайне этого воплощения.

Богочеловек, т. е. соединение Божества с человеческой природой в одном индивидуальном лице — есть *начаток,* необходимое основание и средоточие, конец же и завершение есть богочеловечество (точнее, человечество обо́женное), т. е. сочетание с Богом — при посредстве Богочеловека — всего человеческого рода, а чрез него и всей твари. Иудеи, во всяком деле ищущие окончательного практического результата, думали только о коллективном соединении с Богом и не поняли необходимости индивидуального начатка и посредства для достижения этой общей цели. Даже те из евреев, которые готовы допустить возможность воплощения божественного Лица (напр<имер>, каббалисты), отвергают путь Христов как непрактичный и нецелесообразный. Но отвергая Богочеловека как единый общий для всех начаток спасения, как знамя языков, иудеи тем самым искажали и смысл богочеловечества, делая из него исключительное преимущество народа израильского. Это вполне соответствовало реалистическому характеру иудейского мировоззрения. Ибо народ есть, хотя и собирательное, но все-таки реальное, явное существо, тогда как человечество со времен Вавилонского столпотворения превратилось в отвлеченное понятие, вовсе не существует как реальное и в себе самом солидарное целое. Поэтому иудей, не покоривший плотского ума разуму истины, в своем представлении царства Божия естественно останавливался на границах своей народности, отвергая все человечество как отвлеченную фантазию, отнимающую у царства Божия его реальную основу. Таким образом, христианство, с одной стороны, как проповедь всечеловеческого братства казалось еврею чем-то слишком широким, отвлеченным и нереальным; вместе с тем, поскольку христианство связывает дело всемирного спасения с одною Личностью Иисуса, оно представляется еврею как что-то узкое, произвольное и недостаточное. И с той и с другой стороны христианство, имеющее в виду собрать *всех* вокруг *одного* и чрез *одного* соединить каждого со всеми, представляется еврею — практику и реалисту — как идея неосуществимая и уже по одному это-

му — ложная. Доказать евреям, что они ошибаются, можно только *фактически* — осуществляя на деле христианскую идею, последовательно проводя ее в действительную жизнь. Чем полнее христианский мир выражал бы собою христианскую идею духовной и универсальной теократии, чем могущественнее было бы воздействие христианских начал на частную жизнь христиан, на социальную жизнь христианских народов, на политические отношения в христианском человечестве — тем очевиднее опровергался бы иудейский взгляд на христианство, тем возможнее и ближе становилось бы обращение евреев. Таким образом, *еврейский вопрос есть вопрос христианский.*

III

СУДЬБЫ ЕВРЕЙСКОЙ И ХРИСТИАНСКОЙ ТЕОКРАТИИ.— РОССИЯ, ПОЛЬША И ИЗРАИЛЬ

Христианство и еврейство имеют общую теократическую задачу — создание праведного общества. Так как источник всякой правды в Боге, то праведное общество есть общество богочеловеческое. Здесь весь человек добровольно подчиняется Богу, все люди единодушны между собою и пользуются полной властию над материальной природой. По еврейским понятиям, такое идеальное общество должно воплотиться в народе израильском (в царство Мессии), по христианским понятиям, к нему одинаково призваны все народы. Этот христианский универсализм не следует понимать в том смысле, будто все народности составляют лишь безразличный материал для вселенской теократии. Все народы равны лишь перед евангельским законом в том смысле, как, наприм<ер>, в государстве все граждане равны перед законом страны, что нисколько не мешает различным состояниям и разрядам граждан иметь свои особые права, вытекающие из особых обязанностей их служения (так в са́мой эгалитарной стране врач получает особые права, которых нет у земледельца, и в самой демократической республике министр имеет преимущества перед ночным сторожем и т. д., хотя все они равны перед законом, который определяет как общие права всех, так и особые права каждого). Подобным же образом и в гражданстве Божием (in civitate Dei) различные народы могут иметь различные преиму-

щества, смотря по особому историческому положению и национальному призванию, лишь бы этим не нарушалась взаимная любовь и общая солидарность. Таким образом, между теократическими идеями христианства и еврейства нет непременного противоречия. Если евреи имеют притязание на особое положение и значение во всемирной теократии, то нам нет надобности заранее отвергать это притязание, особенно если мы вспомним, что́ говорит об этом предмете апостол Павел: «У них усыновление и слава, и заветы, и законоположение, и служение, обетования; их же отцы и от них же Христос по плоти, сущий над всеми Бог... Или отринул Бог людей Своих? Да не будет! Не отринул Бог людей Своих, которых прежде знал... Но чтобы вы не гордились, не хочу оставить вас, братия, в неведении о тайне, что ослепление было Израилю отчасти, доколе не войдет полнота народов. И тогда весь Израиль спасется». Но *как* спасется, как войдет в град Божий?

Чтобы узнать теократическое положение известного народа, необходимо ближе определить самое содержание теократии.

До тех пор, пока Бог не будет все во всех, пока каждое человеческое существо не будет вместилищем Божества, до тех пор Божественное управление человечеством требует особых органов или проводников своего действия в человечестве.

Притом Божественное управление должно распространяться на всю человеческую жизнь и не может ограничиваться одною какою-нибудь частною областью этой жизни; поэтому и органы Божественного управления должны находиться не только в собственно религиозной, но также и в политической и в социальной сфере. Собственно религиозная сфера жизни имеет своим теократическим органом *священника* (или, скорее, первосвященника, так как *священник* невозможен без *святителя);* сфера политическая имеет своим теократическим органом *царя* как помазанника Божия; наконец, социальная жизнь народа имеет свой теократический орган в лице *пророка,* т. е. свободного проповедника и учителя. Каждый из этих трех представителей теократии имеет свою самостоятельную сферу действия, но по самому характеру этих сфер они находятся в определенном взаимоотношении друг к другу. *Священник направляет, царь управляет, пророк исправляет.* В порядке Божественного правления священству принадлежит *авторитет,* основанный на *предании,* царь обладает

властью, утвержденной на *законе,* пророк пользуется *свободой личного почина.*

Полнота теократического идеала требует равномерного и согласного развития этих трех орудий Божественного правления.

Если мы взглянем теперь на иудейскую (ветхозаветную) теократию, то легко увидим, что хотя она обладала и священством (со времен Аарона) и царством (со времен Саула), но что оба эти служения — и священное и царское — как бы заслонялись и затмевались служением пророческим. Величайшим представителем еврейского народа был не первосвященник Аарон, а пророк Моисей, и если впоследствии Давид занял такое выдающееся место в судьбах еврейской теократии, то это потому, что он был не только царь, но и пророк. Во всяком случае, замечательно, что как *прарок* Моисей учреждает священство, так пророк же Самуил учреждает царство и помазывает первых царей. Очевидно, что у евреев пророческое служение заключало в себе источник как царской, так и иерейской власти. Из трех царей неразделенного еврейского государства первый, Саул, несмотря на свое мужество, и третий, Соломон, несмотря на свою мудрость,— оба оказались недостойными представителями теократического царства. При Соломоне уже обнаруживается нравственный упадок этого царства (идолопоклонство), а с разделением его надвое при сыне Соломона оно утрачивает также свой внешний блеск и могущество: для раздвоившегося государства порабощение чужеземцам стало лишь вопросом времени. Таким образом оправдался взгляд пророка Самуила, который некогда столь неохотно согласился на учреждение царской власти в Израиле. Он был прав не потому, чтобы царская власть была излишней для еврейского народа (напротив, она была ему слишком нужна), но человек Божий, хорошо зная народ свой, предвидел, что царское начало не привьется к Израилю и своим неудачным осуществлением только умножит народные бедствия.

Как непрочность государственной власти оказалась пагубной для политического существования еврейства, так недостаточное развитие понтификального начала нанесло ущерб религиозной жизни евреев. Священство, приуроченное к одному роду и ограниченное формальными обязанностями жреческого служения, не могло иметь на народ животворного религиозного действия: своими отрицательными качествами оно скорей способствовало той

фарисейско-талмудической кристаллизации иудейства, которая хотя и сохраняет в себе зерно истины, но закрытое слишком жесткой и непроницаемой скорлупой. Впрочем, эта кристаллизация совершилась вполне лишь тогда, когда вслед за исчезновением последних призраков царства исчезло и священство с разрушением второго храма, а вдохновенное пророчество окончательно переродилось в рассудочное и кропотливое учительство (раввинизм), всю свою душу положившее в исполнение отеческого завещания: *возводить ограду вокруг закона,* и эта ограда возводилась с таким усердием и трудолюбием, что скоро из нее вышел настоящий лабиринт, в котором и самим евреям трудно отыскать путь истинной жизни.

С нашей точки зрения, судьбы иудейской теократии представляют прежде всего тот поучительный результат, что при всей великой благодати, которую еврейский народ получил от Бога чрез своих пророков, все-таки одно пророческое служение не могло возместить собою недостатка единой и крепкой государственной власти, с одной стороны, авторитетного и деятельного священства — с другой: первый из этих недостатков отнял у евреев политическую самостоятельность, второй остановил их религиозное развитие.

Христианство явилось расширением и восполнением иудейской теократии не тем только, что оно приобщило к ней новые национальные элементы, но еще более тем, что оно возвысило и усилило образующие начала самой теократии. Прежде всего, оно дало миру подлинное священство по прямому божественному праву, не зависимое ни от какого человеческого служения и установления. В иудействе, мы знаем, священство первоначально учреждено при человеческом посредстве, при посредстве пророка Божия Моисея. Таким образом, иудейское священство находилось в генетической зависимости от другого служения — пророческого, которое одно в еврействе стояло в непосредственной связи с Божеством. В христианстве, напротив, первоначальное священство представляется Божественным лицом Иисуса Христа. От Него *непосредственно* получили апостолы и передали своим преемникам чрез рукоположение таинственный дар священства. Собственно говоря, Христос был и пребывает единым истинным первосвященником; но пока видимая церковь имеет отдельное существование на земле, необходимо должны быть видимые носители священства Христова, которые священствуют и свидетельствуют не от себя и не

от какого бы то ни было человеческого имени, а лишь как заместители Христа, Его силою и благодатию. Этому соответствует в порядке временном тот факт, что существующая церковная иерархия прямой и непрерывной цепью преемства связана с самим Христом без всякого постороннего посредства.

Внутреннее единство церковной иерархии зависит от ее божественного происхождения, видимым же выражением этого единства в жизни церкви служили вселенские соборы, которые наилучшим образом воплощали иерархический элемент христианской теократии.

Рядом с этим иерархическим элементом христианство возвысило и царственный элемент теократии. Развитие этого элемента выпало на долю Византии, представительницы эллинизованного Востока, перетянувшего к себе центр Римской империи. В православном царе нового Рима все языческие элементы царской идеи были очищены и перерождены христианством. Восток принес свой образ государя как верховного владыки, неограниченного самодержца. Эллада внесла свою идею царя как мудрого правителя, пастыря народов. Рим дал свое представление императора как воплощенного государственного закона, христианство связало все это с высшим назначением православного царя как преимущественного служителя истинной религии, как защитника и хранителя ее интересов на земле. Признавая во Христе особое царское достоинство, наша религия дает высшее освящение государственной власти и делает христианского царя вполне самостоятельным, действительно верховным правителем. Как помазанник Божий, царствующий Божиею милостию христианский государь независим от народного своеволия. Но, неограниченная снизу, власть христианского царя ограничена сверху: будучи отцом и владыкой народа, христианский царь должен быть сыном церкви. Притом в порядке временном цари, не будучи связаны с самим Христом никаким действительным преемством, должны получать свое освящение от прямых представителей Христовой власти, от первосвященников церкви, что и совершается в священном действии помазания и венчания на царство. Это не дает церковной иерархии никаких державных прав в государственной области, но это обязывает царя быть преданным сыном церкви и верным служителем дела Божия; только под этим условием он имеет значение христианского царя, одного из образующих органов истинной теократии. Те византийские императоры, которые

ярче других выразили эту идею христианского царя и оставались ей всегда верны в принципе, несмотря на некоторые недостатки в употреблении своей власти, были и при жизни и по смерти высоко почитаемы и прославляемы церковию. Таковы Константин Великий, Феодосий Великий, Юстиниан. Тот почет, который приняли от церкви эти великие представители цесаризма, ясно показывает, что церковь дорожит принципом христианского царя и что она вовсе не безразлично относится к той или другой форме правления, как это утверждают некоторые.

Но идея христианского царя при всем своем значении есть лишь часть теократической идеи, и одностороннее ее развитие в ущерб другим теократическим элементам, ее перевес над ними может привести к пагубным последствиям для дела Божия на земле. Так оно и случилось в Византии. Большая часть ее властителей думали, что то верховное владычество над христианским народом, которое они получили от Христа чрез церковь, распространяется и на самую веру Христову, и на самые жизненные основы церкви. что они могут полновластно распоряжаться в самом святилище и вместо того чтобы служить церкви своим господством, заставлять церковь служить их господству. Отсюда великие бедствия для христианского мира; отсюда ереси, покровительствуемые, а иногда изобретаемые императорами (монофелитство, иконоборчество); отсюда постоянные гонения и низложения православных епископов и незаконные поставления на их место еретиков и человекоугодников; отсюда многие и другие злоупотребления властью.

Но злоупотребления византийского цесаризма имели еще более глубокие последствия, они исказили самую жизнь христианского общества на Востоке. При недостаточно самостоятельной и твердой духовной власти в Византии власть царская, не сдерживаемая с этой стороны, всею своею тяжестию обрушивалась на социальную жизнь, подавляя в ней всякий энергический личный почин, всякую самостоятельную деятельность. Все сильное уходило в монастыри, все слабое порабощалось грубому произволу. Деспотизм питался нравственным бессилием и порождал общественный разврат. Спасение души было предоставлено монастырям, а главная задача мирской жизни состояла в том, чтобы угождать императору и его слугам. Теократическая задача христианства — создание праведного общества — потерпела в Византии решительное крушение. Правда, благодаря хорошим сторонам ви-

зантийского характера — набожности и привязанности к церковному преданию — православная *вера* сохранилась на Востоке, но этих качеств оказалось недостаточно не только для создания христианского общества, но и для защиты православного мира от победоносного вторжения мусульманства. Победа ислама, почти искоренившего христианство в Азии и Африке, была прежде всего делом грубой силы, но вместе с тем она имела и некоторое нравственное оправдание. Мусульманин, веруя в свой простой и не слишком высокий религиозно-нравственный закон, добросовестно его исполняет и в личной и в общественной своей жизни: он *судит* и гражданские и уголовные дела по Корану, *воюет* по прямому повелению Корана, к чужеземцам и к побежденным относится опять-таки согласно предписаниям Корана и т. д. Между тем в общественной жизни христианского мира Евангелие никогда не имело того значения, какое занял Коран в мусульманском государстве и обществе. Поэтому если мусульманин предается чувственности, то он может жить так не кривя душой, у него такой закон, — у них все так живут; но верующему христианину приходится волей-неволей постоянно нарушать свою веру, ибо то общество, среди которого он живет, мало руководствуется христианским законом. В Византии же в последние времена, вследствие исключительно аскетического направления религиозности, это раздвоение между верою и жизнию, между личным спасением души и общественною деятельностию было, можно сказать, возведено в постоянное правило. Таким образом, торжество мусульманства было справедливым наказанием христианского Востока.

Что касается до Запада, то хотя там теократическая задача никогда не забывалась и не оставлялась, но практическое ее осуществление также оказалось неуспешным, но уже по другим и частию противоположным причинам.

Если в Византии главная причина всех зол заключалась в чрезмерном преобладании императорского единовластия, то на Западе, напротив, коренным препятствием теократического дела была слабость и раздробленность государственной власти. Карл Великий был первым и *последним* настоящим, т. е. единовластным, императором на Западе (где его имя слилось с прозванием великого Charlemagne, так же как у пограничных с западной империей славян его имя сделалось синонимом государя: carolus — король). После этого типичного представителя теократической монархии на Западе оставалась только *идея*

«Священной Римской империи германской нации», в действительности же исчезло не только единство Римской империи, но и единство германской нации. С уничтожением императорского единовластия Западная церковь потеряла главное орудие для исполнения своей теократической задачи. Эта церковь, объединенная и сосредоточенная в римском престоле, не боялась *сильной* империи Карла Великого, а, напротив, пользовалась ее силой: империя слабая и раздробленная оказалась для папства вредной и опасной. Оставшись в феодальном хаосе одинокими представителями порядка и общих интересов, папы имели перед собою безначальную и бессвязную толпу полудиких насильников, относительно которых папский авторитет поневоле должен был принимать характер принудительной власти. Так как римский епископ был единственной властью, общепризнанной во всем европейском мире, то ему приходилось принимать на себя функции и имперской власти, которая лишь номинально принадлежала немецким королям. Этим самым папы не только возбуждали против себя вражду тех полудиких державцев, которых им приходилось обуздывать, но еще в особенности вызывали соперничество немецких королей, которые, не умея сладить с своими прямыми вассалами, старались осуществить свои имперские притязания на счет папы и итальянских городов, чтобы вознаградить себя в беззащитной Италии за свое бессилие в Германии и остальной Европе. Возгорелась та трагическая борьба между папством и империей, которая с своим эпилогом во Франции продолжалась три века и нанесла решительный удар делу христианской теократии. Во-первых, зрелище этой борьбы между двумя верховными властями производило глубокое деморализующее действие на христианские народы, подрывало в их глазах авторитет как церковного, так и имперского правительства и чрез это подготовляло почву для протестантского движения. Во-вторых, эта борьба вконец истощила и без того недостаточные силы германской империи, так что в исходе средних веков при императорах Фридрихе III и Максимилиане императорская власть дошла до полного ничтожества. Наконец,— что всего важнее — эта злополучная борьба вынуждала папство надевать на себя «гнилую тяжесть лат земных», что и было прямой или косвенной причиной многих церковных злоупотреблений, многих ошибок духовной власти. А эти злоупотребления и ошибки послужили предлогом и оправданием для антицерков-

ного движения. Между тем доведенная до ничтожества имперская власть не могла уже, несмотря на свой поздний союз с папством,— остановить это революционное движение и ограничить эгоизм второстепенных державцев, которые покровительствовали перевороту, находя в нем двойную для себя выгоду, так как протестантство, во-первых, отдавало в их полное распоряжение все церковные и монастырские имущества, а во-вторых, предоставляло им верховные права в области самой религии согласно принципу cujus regio, ejus religio, ввиду чего, как известно, многие германские князья *насильно* вводили у себя протестантство. Что касается до сущности протестантства, то она состоит в злоупотреблении третьим принципом христианской теократии — принципом пророчества, или свободы личного духа в деле религии. *Злоупотребление* здесь состояло, во-первых, в том, что принцип пророчества, т. е. свободы личного вдохновения, признается не на третьем месте, т. е. не под условием верности двум другим началам теократии, имеющим преимущество положительного Божественного установления, а признается первым и, в сущности, единственным началом царства Божия. Ибо та чрезмерная власть в религиозных делах, которую Лютер предоставил приверженным к нему государям, имеет характер практической и временной уступки; там же, где протестантство свободно и последовательно развивало свои начала — в Швейцарии, у английских и шотландских пуритан, в американских сектах,— оно является глубоко враждебным монархической идее. Что касается апостольского священноначалия, то его полное отрицание и в теории и на практике составляет, бесспорно, отличительный характер протестантства, по которому всякий верующий тем самым уже есть священник. Священство здесь смешивается с пророчеством, и это последнее признается не как особое служение или *обязанность некоторых* людей, призываемых к тому Богом, а как естественное *право всех.* По истинному христианскому, так же как и по еврейскому понятию, пророческое призвание требует высокой степени праведности и особых нравственных подвигов (Илия, Иоанн Креститель); но протестантство отрицает значение человеческой праведности и подвигов и сводит всю религию к одному состоянию веры и таким образом предоставляет всякому верующему безусловное право выступать самочинным и безапелляционным вершителем религиозных дел.

Поистине все истинно верующие будут пророками Божиими в конце времен, при явлении церкви торжествующей, когда все будут также царями и священниками. Но до этого еще далеко, и превращать конец в начало — прием, не обещающий успеха.

Истинный пророк в еврействе и христианстве не *восстает* против архиерейской и царской власти, а *пристает* к ним и помогает им своими обличениями и увещаниями. Истинный пророк сознает свое призвание не как естественное право, общее ему со всеми, а также и не как свою личную привилегию, а как особый дар Божий, требующий с его стороны нравственного возделывания. Отвергнув эти два необходимые условия истинного пророчества — подчинение законным властям и стремление быть достойным высшего призвания,— протестантство существенно исказило третье теократическое начало: отделив пророчество от священства, оно не подарило миру и истинных пророков.

Великий успех протестантства зависел немало от предшествовавшего раздора между двумя верховными властями в христианском мире. Без этого раздора при должном равновесии и правильном взаимодействии церковной и имперской власти не могло бы найтись ни столь благовидных предлогов для начала антицерковного движения, ни столь благоприятных условий для его распространения. Сила протестантства поднялась на развалинах теократического здания Запада. Непрочность этого здания зависела от неправильного отношения двух главных теократических властей, а это неправильное отношение в свою очередь прямо было обусловлено разделением и антагонизмом между царским Востоком и первосвященническим Западом. Среди своевольных и самоуверенных народов Запада общеимперская власть — главное орудие теократического дела — не могла иметь никакой силы. Для папства эта шаткая империя оказалась тою тростью, про которую говорит древний пророк: желая опереться на эту трость, духовный владыка Запада и ее сломал, и себе проколол руку. Другое дело было бы, если бы он мог опереться на непоколебимый цесаризм Востока, который, переходя из одной страны в другую, никогда не терял своего полновластия и могущества благодаря патриархальному характеру восточных народов. Тогда одна сила уравновешивала бы и восполняла другую. Восточные цари, верные преданиям Константина и Феодосия, являлись бы главными служителями и попечителями церк-

ви, — ее наружными архиереями. Тогда, т. е. если бы не было разделения церкви, иерархия Восточной церкви, пользуясь, как и теперь, охраной православного царя, сверх того укрепляла бы свой авторитет всею сосредоточенною силою своих западных сослужителей, а иерархия Западная в своей трудной борьбе с антицерковными и антирелигиозными элементами тех стран, имея за себя весь благочестивый Восток и предоставляя внешнюю сторону этой борьбы дружественной силе православного кесаря, не имела бы надобности примешивать к высокому образу своего духовного авторитета мелкие черты служебной государственной политики. Тогда не могли бы явиться те частные злоупотребления, которые ставятся с большей или меньшей справедливостью в упрек исторической деятельности католицизма; тогда не оказалось бы приличного повода для антихристианского движения на Западе, и если бы это движение все-таки произошло (ибо подобает и ересям быти), то оно не могло бы привязать к себе никаких высоких принципов и идеалов, не могло бы принять тех обширных размеров и достигнуть таких прочных успехов, какие теперь выпали на его долю.

Разделение церквей, нарушив равновесие между двумя первыми образующими началами христианской теократии — священством и царством, тем самым способствовало незаконному проявлению третьего теократического начала — пророческого. Но протестантство было не только незаконным проявлением пророческого начала, оно было также реакцией германской национальной стихии против латинской. И в этом отношении также настоящей, хотя и отдаленной причиной протестанства было разделение церквей, которое подорвало универсальный характер христианства и дало верх национальным и племенным распрям.

И германский мир, в свою очередь, выставил свою *особенную* теократическую идею и враждебно противопоставил ее теократической идее католичества. Становясь под знамя свободного пророческого служения, протестантство являлось до известной степени возвратом к еврейству. Но вместе с тем между ними была в этом отношении огромная разница в пользу еврейства. Ибо, во-первых, еврейские пророки, как мы знаем, не восставали против законного священства, как это делали протестанты; а во-вторых, еврейские пророки проповедовали оправдание верой и *делами,* а не одной только верой. Когда после

рассеяния Израиля пророческое служение заменилось учительным (раввинизм), новые представители еврейства — раввины — поставили своей задачей «сделать ограду вокруг закона», т. е. со всех сторон обеспечить соблюдение закона в жизни. Эта практическая задача осталась преобладающей во всей талмудической литературе. В протестантстве, так же как и в иудействе, и еще скорее, пророчество заменилось учительством. (Если Лютера и Цвинглия можно назвать пророками нового исповедания, то уже ученый друг Лютера Меланхтон гораздо более похож на раввина, чем на пророка.) Исходная точка для еврейского и протестантского учительства была одна и та же — Библия; и те и другие были книжниками, но они совершенно различным образом относились к своей книге. Еврейские раввины видели в книге прежде всего закон, т. е. *норму жизни,* и все свои усилия направляли на то, чтобы упрочить этот жизненный закон непроницаемой оградой преданий и толкований. Такое отношение к священной книге вытекало из *еврейского* национального характера; иначе отнесся к Библии национальный гений *германцев.* Для немецко-протестантского учительства Библия скоро сделалась не столько нормой жизни, сколько *предметом теоретического изучения.* Менее всего заботясь о практической ограде преданий, они, напротив, усиленно стараются исключить из разумения Слова Божия всякий традиционный элемент. Протестантское изучение Библии перешло в критику, а критика перешла в отрицание. В наши дни для передовых учителей протестантства Библия уже не есть опора веры, а только предмет отрицательной критики, и если они все-таки продолжают придавать ей исключительное значение и более всего ею занимаются, то это есть лишь дело привычки. Сначала предводительство протестантского мира перешло от пророков к учителям, теперь религиозное учительство, в свою очередь, уступает место школьной учености, преимущественно антихристианского направления. Тут уже не остается и следа той своеобразной, хотя и ложной теократической идеи, которая одушевляла первых вождей протестантства. Теперешним разрушителям библейских текстов *нечего* сказать миру и *некуда* вести его[1]. И сначала уже протестантство в своей борьбе против папства и империи слиш-

[1] Довольно поучительным подтверждением сказанного может служить книга известного Штрауса — «Der alte und der neue Glaube».

ком отдалось во власть местных государств, чтобы иметь прямое влияние на народную жизнь. А теперь в то время как представители религии предаются разрушительному буквоедству, жизнь народов остается всецело в руках мирской политики, во власти частных интересов, колеблясь между военным деспотизмом и господством плутократии.

Это падение христианской идеи не ограничилось одними германскими странами, в которых восторжествовало протестантство. Хотя в латинской, или романской, части Европы религиозное движение реформации не имело успеха, но практический результат этого движения — всеобщая секуляризация, т. е. отделение от религии и церкви всех сфер человеческой деятельности — политики и народного управления, науки и школы, искусства и общественной жизни, — эта всеобщая секуляризация распространилась и на латинскую Европу. В лице своих правящих классов и романские страны по примеру германских отреклись от теократической идеи. Можно было бы отчаяться в судьбах христианства, если бы в запасе всемирной истории не хранились еще свежие силы — силы славянских народов.

Обе нации, представляющие собою два противоположные полюса в славянстве — Россия и Польша, — еще не отреклись от начал христианской теократии. Лучшие люди Польши, а также и вся масса простого польского народа — остаются ревностными католиками и усердно поддерживают теократическую идею Рима. Лучшие люди России и масса русского народа пребывают верными восточному православию и держатся теократических преданий Византии. В среду этих двух религиозных наций, имеющих каждая свою особую теократическую идею, история вдвинула третий религиозный народ, также обладающий своеобразным теократическим представлением, — народ израильский. Случайный ли это факт, или же эта внешняя связь трех теократических народов подготовляет их духовное соединение в одной всеобъемлющей теократической идее, несмотря на разделяющую их доселе вражду, — разрешение этого вопроса зависит от того, как относятся между собою *по самому существу дела* те теократические идеи, носителями которых являются эти три народа, исключают ли эти идеи друг друга, или, напротив, совмещаются между собою.

Вообще теократия имеет целию осуществление религии (т. е. союза Бога с человеком) во всей жизни народов. Для успешного исполнения этой задачи необходимы три условия: 1) *полная самостоятельность религиозного начала* в обществе, ибо в этом начале сущность и главный интерес всего дела, и если религиозный элемент занимает в общей жизни подчиненное или зависимое положение, то теократия не имеет никакого смысла; 2) *правильное расчленение общественного тела и твердый порядок* в его управлении, ибо без этого религия не имеет постоянных и целесообразных *способов* проводить свое влияние в жизнь и направлять ее в теократическом смысле; 3) наконец, *свободная и энергическая деятельность личных сил,* ибо без такой деятельности самая лучшая общественная организация останется пустою формой.

Теперь обратимся к существующему строю жизни в России, Польше и в современном еврействе, сосредоточенном в этих двух странах, чтобы посмотреть, насколько эти нации удовлетворяют указанным условиям истинной теократии, к осуществлению которой каждая из них призывается и своим национальным гением и своими историческими судьбами.

Начнем с России, с ее жизненного строя в церковной, государственной и социальной области.

Исторически сложившийся строй русской жизни выражается в следующих ясных чертах: церковь, представляемая архиерейским *собором* и опирающаяся на *монастыри,* правительство, сосредоточенное в самодержавном *царе,* и народ, живущий земледелием в *сельских общинах.* Монастырь, дворец и село — вот наши общественные устои, которые не поколеблются, пока существует Россия. Эти стихии нашего жизненного строя заключают в себе великие преимущества, но вместе с тем они не могут покрыть некоторых важных недостатков. Так, *монастырь* привлекает, укрывает и назидает верующие души, но он не может возбуждать, поддерживать и ограждать веру там, где она слаба, — для этого нужна постоянная деятельность в миру, несвойственная монаху. Восточный аскетизм, хотя и видоизмененный отчасти русским национальным характером, все-таки остается по преимуществу *созерцательным* и, следовательно, вовсе не призван приготовлять деятелей и правителей церковных. Для религиозной жизни вообще аскетизм необходим; но особые обязанности церковного управления потребуют еще особых нравственных

и практических свойств помимо аскетической святости. Нужна непоколебимая твердость и неутомимая деятельность в борьбе с мирскими, антицерковными силами, которые все более и более вооружаются против религии. Все дело в том, что церковь на земле должна не только *хранить* святыню веры, но и непрестанно *бароться* за нее с внешними врагами, должна укреплять, ограждать, усиливать религиозную жизнь. А для такой деятельности борьбы ни монашеский характер, ни синодальный образ церковного управления не представляют благоприятных условий. Для борьбы нужна церковная власть вполне независимая, сосредоточенная, энергичная. Зависимость духовной власти от светской и отсутствие у нее собственного средоточия парализует внешнюю деятельность церкви и подрывает ее влияние на жизнь народа и общества. Русская церковь, благодаря Бога, пользуется охраной православного царя самодержавного и, следовательно, независимого от безбожных стихий современного общества. Но кроме этого отрицательного условия, которое у нас налицо, т. е. кроме политической неограниченности царской власти, для успешного ее служения делу Божию потребно еще положительное условие: нужно, чтобы власти христианского государства руководились указаниями самостоятельного духовного авторитета, как явного представителя церкви Христовой на земле; для чего нужно, чтобы духовная власть, олицетворяющая религиозный элемент в обществе, имела полную самостоятельность. Церковь, лишенная вполне самостоятельного представительства, не может иметь настоящего влияния ни на правительство, ни на общество. И вот мы видим, несмотря на благочестие русского народа, несмотря на преданность православию наших государей, несмотря на многие прекрасные качества нашего духовенства, церковь у нас лишена подобающего ей значения и не руководит жизнью России. Наш народ ставит выше всего правду Божию, он теократичен в глубине души своей, но он лишен первого реального условия для осуществления теократии, благодаря коренным недостаткам нашего церковного строя.

Что касается до *политического* строя России, то его великая сила в царском единовластии и в единодушной привязанности народа к царю. Слабость же этого строя состоит в том, что между царем и народом нет в настоящее время ничего крепкого, нет хорошо организованного и дисциплинированного общества, нет правящего клас-

са. С давних времен, в особенности же с Петра В<еликого> и до Александра II гражданский строй России опирался на две определенные организации, соприкасавшиеся одна с другой, отчасти покрывавшие одна другую, но никогда вполне не совпадавшие между собою: поместное дворянство и чиновничество. Это последнее было прямым орудием государственной власти, дворянство же стояло ближе к народу и представляло до известной степени русскую землю. Без помощи этих двух организаций Россия не могла бы сложиться в то однородное и плотное тело, каким она до сих пор представляется при всех своих нестроениях. Главный же недостаток этой двойной организации состоял в том, что, будучи надежным орудием государственной власти, она не являлась вместе с тем верным проводником народных потребностей от земли к царю. *Изменение* нашего гражданского строя сделалось необходимостью. Этот строй был *разрушен* реформами шестидесятых годов. Дворянство, лишенное самостоятельного значения, охладевшее к земле и значительно разоренное (частью по собственной вине), образовало главный контингент той современной интеллигенции, которая не может иметь никакого государственного и гражданского значения, ибо в своей рутинной оппозиции правительству, в своем отчуждении от народа она никак не может служить посредствующим звеном между царем и землею.— Но вместе с дворянством решительный удар был нанесен также и старой бюрократии, которая должна была разделить свою область с новыми учреждениями иного характера. Помимо этого, твердый государственный дух и гражданская дисциплина старого чиновничества были в корне подорваны влиянием новой интеллигенции, вооруженной либерализмом рабьей печати. Что касается до новых учреждений, то они, с одной стороны, оказываются совершенно бессильными по несостоятельности того общественного элемента, который в них преобладает (остатки «рассыпанного» дворянства в земских учреждениях); с другой стороны, иные из этих учреждений не без основания обвиняются в том *ложном* направлении, в силу которого они служат не столько царю и России, сколько «либеральной» интеллигенции и ее общественному мнению,— служение тем более бесплодное, что ни настоящей интеллигенции, ни настоящего общественного мнения в России быть не может за отсутствием самого общества, за неимением определенных социальных групп,

организованных для совокупной деятельности. Те общественные элементы, которые составляют активную часть общества, у нас решительно слабы и несостоятельны. Прежний класс служилых людей, состоявший из дворянства и чиновничества, утратил свои особенности и свое значение. Затем, помимо ученых и литераторов по профессии, которые ни в каком случае не составляют общество, а в России не представляют собою и крупной общественной силы, — помимо них у нас существует некоторое число образованных и даже мыслящих людей, но при отсутствии объединяющего начала и ясной цели действия их общественное значение совершенно ничтожно. Остается, затем, довольно большая и постоянно возрастающая полуобразованная толпа, способная иногда к хорошим порывам и движениям, но большею частью преданная грубым и мелким инстинктам. Настоящих элементов общественной организации не дает и эта среда. Существует у нас организованная деятельность, но только в разрушительном направлении, и здесь лучшие люди толпы являются бессознательными жертвами обмана.

При таком положении дела хотя бы верховное правительство было воодушевлено самой высокой и святой идеей, оно не нашло бы для ее осуществления пригодных орудий в русском обществе. Самоотверженные исполнители, герои-рядовые всегда найдутся в нашем народе для всякого дела, но где в нашем обществе правящий класс, способный и привыкший к солидарному действию? Еще слава Богу, что наличных общественных сил хватает у нас на то, чтобы поддержать с грехом пополам обычный ход государственного механизма.

Между тем такая несостоятельность общества не только печальна в смысле гражданском, но еще самым вредным образом отражается на экономическом положении России. Россия живет земледелием, и по-настоящему весь экономический строй должен бы определяться интересами сельскохозяйственными. Истощание почвы значит гибель России, а между тем все ведет к такому истощанию. В теперешней России при стомиллионном населении земледелие производится тем же самым способом, как и триста лет тому назад, когда население было вдесятеро меньше. Но если тогда хищническое хозяйство было единственно возможным, то теперь с каждым годом оно становится все более и более опасным. Естественные производительные силы земли не безграничны — народ рано

или поздно *съедает землю.* Воспрепятствовать такому исходу или по крайней мере отдалить его может только переход от первобытного или хищнического хозяйства к искусственному или рациональному. Но нельзя и вообразить себе, чтобы народ сам собою переменил систему хозяйства. Старому способу научили отцы и деды — кто же научит новому? Необходим целый класс образованных и умелых людей, которые посвятили бы себя этому делу. Такого класса у нас нет. С другой стороны, разумное сельское хозяйство и в материальном отношении есть дело весьма сложное, оно требует деятельной поддержки со стороны промышленности, нуждается в технических изобретениях и открытиях. При таких условиях *село* не живет без *города.* Сельская жизнь сама по себе впадает в рутину и косность,— возбуждающее действие принадлежит городу: ему свойственны предприимчивость, почин, изобретательность. Город должен помогать селу, должен быть с ним солидарен в общем интересе. Но и этого у нас нет. Нет у нас предприимчивого и деятельного промышленного класса, который, пользуясь естественными богатствами страны, помогал бы сельскому хозяйству своею индустрией. Городской элемент у нас не связан органически с жизнью земли, не принимает в ней никакого положительного участия: он занят исключительно своими *частными* выгодами. Будучи вообще страной сельской, Россия именно поэтому имеет величайшую нужду в помощи города с его сосредоточенными силами, экономическими и духовными. Но наш городской класс оказывается слишком слабым, разрозненным и неустроенным, чтобы исполнять с успехом свое назначение. Разрастание наших городов (особенно в последние тридцать лет) породило лишь особую буржуазную цивилизацию с ее искусственными потребностями, более сложными, но отнюдь не более возвышенными, чем у простого сельского народа. Между тем бóльшая часть нашей промышленности существует только для удовлетворения этих искусственных (а иногда и отвратительных) потребностей городской цивилизации. Промышленность служит не земле, а городу, и это еще было бы не беда, если бы сам город служил чему-нибудь хорошему. Но в действительности наши города вместо того, чтобы быть нервными узлами социального организма, скорей похожи на вредных паразитов, истощающих народное тело. Наша городская цивилизация все берет у земли и ничего не дает ей взамен. Более вреда,

чем пользы приносят земле и важнейшие изобретения и открытия, которыми гордится наш век, напр<имер>, железные дороги и пароходы. Кажущаяся выгода, доставляемая ими всей стране (облегченный сбыт земледельческих продуктов), решительно перевешивается вредом, который они наносят самому земледелию; говоря *вредом,* я употребляю слишком слабое выражение, ибо скоро для всех станет ясно, что распространение этих столь удобных средств сообщения есть *гибель* нашего земледелия. Железные дороги беспощадно пожирают леса, а без лесов наша огромная континентальная равнина рано или поздно (и скорей рано, чем поздно) обратится в бесплодную пустыню. Поразительное обмеление наших рек и умножающиеся засухи — это уж не пророчество, а факт. В других странах орошение обеспечивается или близостью моря, или высокими снежными горами. Но мы держимся только лесами и болотами, из которых вытекают и которыми питаются все наши большие реки. И вот мы, не ограничиваясь истреблением лесов, принялись усердно осушать болота.

Таким образом, основа нашей экономической жизни — земледелие — гибнет от ложной цивилизации, т. е. от такой цивилизации, которая превращает средство в цель, из орудия делает идола и для удобства некоторых приносит в жертву то, что необходимо для всех. Покоренный такою цивилизацией город вместо того, чтобы пособлять селу, грозит ему гибелью, и само село спасти себя от этой гибели не может. Экономическая деятельность нашей сельской общины определяется вековой рутиной и совершенно беззащитна против новых и сложных бедствий, грозящих земледелию. Предотвратить эти бедствия могло бы только то, чего именно у нас и недостает: энергичная и дружная деятельность личных сил, одушевленных разумением общего блага, направленных к общей *созидательной* цели. Наше общество, или так называемая интеллигенция решительно доказала свою неспособность к дружному и солидарному действию для общего блага, а в народной массе личный элемент слаб и страдателен.

Сводя итоги сказанного, мы приходим к следующему заключению. Все исторические преимущества жизненного строя, указывающие нам на самобытное и великое призвание России, решительно парализуются такими существенными недостатками, при которых исполнение

этого призвания весьма затрудняется. Во-первых, мы обладаем важнейшим даром Божиим — православною и святою церковью, *но церковь не обладает нами.* Церковность, представляемая духовною властью, лишена у нас практической самостоятельности и не может свободно и направительно воздействовать на общественную и народную жизнь: мы причастны святому и благодатному телу — церкви, но первое условие для *возрастания* в нас этого тела отсутствует.

Далее, во-вторых, есть у нас еще великое преимущество — священная и самодержавная царская власть, но и этим благом мы плохо пользуемся. При гражданской несостоятельности нашего общества, при крайней дезорганизации общественных сил, при отсутствии настоящего правящего класса верховная власть лишена необходимых орудий, чтобы ковать судьбу России. Наконец, третье наше сокровище — народ глубоко благочестивый, с ясным государственным смыслом и преданный самому настоящему и здоровому занятию — земледелию, народ терпеливый, спокойный и самоотверженный, и это благо нам не впрок. Без дружной работы самодеятельных личных сил в социально-экономической области народная масса при всех своих добрых свойствах не только не в состоянии пересоздать землю и сделать ее покорным орудием человеческого духа, но неспособна обеспечить себе необходимых средств к существованию, едва может прокормиться землею. Деревенская сила без помощи городского разума остается силой слепою и беззащитною против всевозможных бедствий. Но где же у нас городской (т. е. цивилизованный) разум, способный действительно помогать селу, способный научать и руководить народ в общей работе.[1]

При таких условиях, т. е., лучше сказать, при таком отсутствии необходимых условий истинного прогресса, великие преимущества нашего национально-исторического строя являются лишь как добрые *задатки* или возможности, которые ждут иных условий и новых элементов для своего благотворного действия. Россия, предоставленная самой себе, Россия *одинокая* бессильна. Не добро человеку быть одному: это слово Божие приложимо и к соби-

[1] Известны прекрасные исключения — редкие люди, самоотверженно посвятившие жизнь народному быту. Их благородная деятельность не останется бесплодной, но общего положения она не изменит.

рательному человеку — к целому народу. Только в соединении с тем, чего ей недостает, может Россия воспользоваться тем, что у ней есть, воспользоваться в полной мере и для себя, и для всего мира. Тогда оправдается наша вера в Россию и в те положительные силы, которыми она живет: в православную церковь, стоящую на предании и увенчанную идеалом аскетической святости, в священную и самодержавную власть православного царя, в силу православного народа, привязанного к земле, но не забывающего о Боге, ищущего вышней правды более, чем житейских благ, народа, не делающего себе кумира из себя самого, народа не демократического, а теократического. Вот наши великие положительные силы, которые для своего творческого действия и проявления ждут недостающих им практических факторов.

Переходя от России к историческому строю Польши, мы встречаем здесь черты прямо противоположного характера. Если главный недостаток нашего строя в гражданском отношении состоит в слабой общественности, в отсутствии самостоятельного и деятельного высшего класса, то в Польше, напротив, высший класс был и есть все. Польша и шляхта — одно и то же. (Если слово поляк вызывает в нашем уме определенное и своеобразное представление, то это есть непременно представление шляхтича, а никак не крестьянина или купца.) При отсутствии в Польше национального городского класса, при подавленности класса сельского (к тому же наполовину не польского происхождения) шляхта представляла собою всю нацию, а при ничтожестве королевской власти в шляхте же заключалось и все *государство.* Исключительное развитие и преобладание шляхты создало для Польши ее оригинальную общественность, ее своеобразную и довольно высокую культуру. Благодаря тому же обстоятельству поляки, более чем другие славянские народы, способны если не к *дружному,* то к *дружинному* действию. Но эти социальные и культурные преимущества не помешали панам безбожно и бесчеловечно угнетать простой народ и вместо управления государством предаваться необузданному своеволию. *Вся* сила Польши была в шляхте, и Польша погибла. Не от того погибла, что обладала сильным дворянством, ибо это было преимущество, а от того, что ее дворянство вместо того, чтобы быть общественным классом, организованным для служения государству и для управления народом, превратилось в класс неограниченно

господствующий, заключающий в себе само государство. Было бы большою ошибкой, основываясь на ничтожестве королевской власти и на бесправии народа, видеть в Польше аристократическую республику. Отличительный характер такой республики хорошо известен (напр<имер>, Венеция) и представляет прямую противуположность политическому строю Польши. Этот последний есть не более как узаконенная анархия. Известно, что польская шляхта представляет единственный в истории пример правящего класса, каждый член которого *в отдельности* обладал всею полнотою государственной власти. Эта-то абсолютная самостоятельность единичного лица сделала невозможным самостоятельное существование всего польского государства.

Но, потеряв свою политическую самостоятельность, Польша еще не погибла: она живет своей национальной идеей, которая носит (хотя нередко в искаженном виде) особый теократический характер. Войдя большею частию в пределы русского царства, поляки не хотят, не могут слиться и исчезнуть в русском море; ибо они не только составляют особую национальную силу, но и представляют особую духовную идею — идею католичества. Мы знаем, что в католичестве заключается один из существенных элементов христианской теократии, что в нем начало первосвященническое достигло крайней степени своего развития; не вдаваясь здесь в богословское рассмотрение вопроса, мы не можем отрицать того факта, что только католичество представляет *безусловную* самостоятельность церковной власти перед государством и обществом. У нас на Востоке единая вселенская церковь все более и более скрывается за многими национальными церквами, связь между которыми все более и более ослабляется. Церковь исключительно или хотя бы преимущественно *национальная* неизбежно становится церковию *государственною.* Государственная самостоятельность нации поглощает самостоятельность ее церкви. Для восстановления в себе независимой церковности наш царский Восток должен иметь точку опоры вне себя, как некогда православие Востока находило себе твердую опору в западном первосвященнике. Но западный первосвященник, в свою очередь, нуждается в охране и заступлении восточного царя, в патриархальном благочестии царского народа. Воссоединение между православием и католичеством должно освободить и усилить церковь на Востоке, а на Западе восстано-

вить христианскую государственность. И так как государственная власть Востока принадлежит России в ее царе, а духовная власть Запада принадлежит римскому первосвященнику, то не являются ли естественными посредниками соединения наши поляки, подданные русского царя и духовные дети римского папы, поляки, славяне и близкие русским по крови, а по духу и культуре примыкающие к романо-германскому Западу?

В настоящее время поляки менее всего думают о такой роли; все их усилия направлены не к универсально-религиозной, а к национально-политической задаче — к восстановлению великого польского государства. Но для всех, кроме них самих, вполне очевидна фантастичность этой цели и бесплодность их усилий. Правда, после падения польского королевства поляки кой-что забыли, кой-чему научились. Забыли они беспредельность личного своеволия, забыли свое «не позволям» и научились совокупному и организованному действию; теперь активная часть польской нации, т. е. шляхта, представляет довольно сплоченную и дисциплинированную коллективную силу. Тем не менее для своего политического воссоздания полякам недостает самых первых необходимых условий. Без всяких задатков крепкой государственной власти, при исключительно страдательном характере сельского класса и при отсутствии класса городского, вся Польша представляется одной шляхтой. Но шляхта в лучшем случае может служить полезным и важным органом в государственном и национальном теле, но никак не может образовать самое это тело. Поляки должны понять (и лучшие между ними уже начинают понимать), что это стремление частного органа стать *в своей отдельности* целым организмом есть стремление и безумное и безнравственное. Хотят освободить и возвеличить польскую нацию и для этой цели смотрят на все остальное как на средство и на орудие. Но что если сама польская нация есть только средство и орудие? Что если истинная суть и значение этой нации не в ней самой и не в том, чем она представляется, т. е. не в шляхте, а в том, *что* она представляет, т. е. в римском католичестве? Воистину так оно и есть. Воистину весь смысл и вся сила польского народа в том, что среди славянства, пред лицом Востока, он носит и представляет великое духовное начало западного мира. Погибло польское государство, погибнет и польский национализм, и все замыслы и предприятия поляков обра-

тятся в ничто. Но не погибла и не погибнет Польша, призванная к священному служению. Служить католичеству — вот высшее назначение польской нации. И первая и величайшая служба — воссоединение католичества с православием, примирительное посредничество между папой и царем, — первое начало новой христианской теократии.

Если христианство не обречено на бездействие, то оно должно показать миру свое нравственное могущество, оправдать себя как религию мира и любви. Я не говорю о любви безразлично ко всем и ко всему, я не говорю о примирении со всеми и со всем. Я знаю, что церковь на земле есть церковь воинствующая, но да будет проклята война *междоусобная!* Да обличится и рассеется давний обман, питающий беззаконную вражду и ею питаемый! Да возгорится новый огонь в охладевшем сердце невесты Христовой! Да сокрушатся и ниспровергнутся в прах все преграды, разделяющие то, что создано для объединения вселенной!

Наступит день, и исцеленная от долгого безумия Польша станет живым мостом между святыней Востока и Запада. Могущественный царь протянет руку помощи гонимому первосвященнику. Тогда восстанут и истинные пророки из среды всех народов и будут свидетелями царю и священнику. Тогда прославится вера Христова, тогда обратится народ израилев. Обратится потому, что въявь увидит и познает царство Мессии в силе и деле. И не будет тогда Израиль лишним среди Египта и Ассура, среди Польши и России.

Да правда ли, что и теперь еврейство составляет совершенно лишний и даже исключительно вредный, паразитический элемент в месте своего наибольшего размножения — в русско-польском крае? Этот край, в особенности земли Белой и Червонной Руси представляют замечательное явление: социальные элементы здесь резко распределены по различным народностям: русские составляют сельский земледельческий класс, высший класс представляется поляками, а городской промышленный — евреями. Если евреи не только при благоприятных, но большею частью и при весьма неблагоприятных для себя условиях сумели, однако, так прочно и безраздельно завладеть западнорусским городом, то это явно показывает, что они более, нежели русский народ или польская шляхта, способны образовать городской промышленный класс. Если

промышленный класс *повсюду* вместо того, чтобы помогать сельскому народу, живет на его счет, эксплуатирует его, то неудивительно, что евреи там, где они составляют весь промышленный класс, являются эксплуататорами народа. Не они создали такое положение. Они были слишком долго в школе польских панов, которые одинаково давили и жида и хлопа. Но и помимо панов, разве своекорыстное угнетение одного класса другим не есть общее правило социальной жизни во всей Европе? Если наши крестьяне нуждаются в евреях и терпят от них притеснения, то это возможно единственно лишь в силу беспомощного социально-экономического положения этих крестьян, а это положение зависит не от евреев. Нуждающийся крестьянин идет к евреям потому, что *свои ему не помогут*. И если евреи, помогая крестьянину, эксплуатируют его, то они это делают не потому, что они евреи, а потому, что они — мастера денежного дела, которое все основано на эксплуатации одних другими.

Беда не в евреях и не в деньгах, а в господстве, *всевластии денег,* а это всевластие денег создано не евреями. Не евреи поставили целью всей экономической деятельности — наживу и обогащение, не евреи отделили экономическую область от религиозно-нравственной. Просвещенная Европа установила в социальной экономии безбожные и бесчеловечные принципы, а потом пеняет на евреев за то, что они следуют этим принципам.

Дела евреев не хуже наших дел, и не нам обвинять их. Разве только в том они виноваты, что остаются евреями, сохраняют свое обособление. Но покажите же им видимое и *осязательное* христианство, чтобы им было к чему пристать. Они народ дела — покажите им христианское дело. Объедините церковь, сочетайте ее с государством праведным сочетанием, создайте христианское государство и христианское общество. Конечно, евреи не примут христианства, когда оно отвергнуто самими христианами, трудно допустить, что они соединятся с тем, что само разделилось. Не возражайте, что христианский мир пользовался некогда единством и, однако, евреи не пленились им. Ибо то было единство невольное, полусознательное, неиспытанное и неискушенное. И когда пришло испытание и искушение, это Запад в единстве не устоял к стыду своему, к оправданию и торжеству евреев. И будет оно право в своем торжестве, пока мы не восстановим христианского единства свободно и сознательно.

Прежде всего на нас,— русских и поляках, лежит этот долг, ибо в нас христианский Восток и Запад стали лицом к лицу со всей неправдой своей вражды, со всею необходимостью своего примирения.

Объединение христианства будет великим разделением иудейства: но если разделение христианства было для него бедствием, то разделение Израиля будет для него великим благом. Лучшая часть еврейства войдет в христианскую теократию, а худшая останется вне ее и лишь в последние времена, получив возмездие по правде Божией, спасется по Его милосердию, ибо твердо слово апостола, что *весь Израиль спасется.*

И когда евреи войдут в христианскую теократию, они принесут ей то, в чем их сила. Некогда лучшие силы еврейства представлялись пророками; пророчество было первое проявление свободной и деятельной личности; потом пророки заменились *учителями закона,* пророчество перешло в раввинизм — новое проявление того же личного и деятельного начала; ныне, наконец, главные силы еврейства обращены преимущественно на деятельность экономическую — последнее крайнее проявление и материализация личного начала. Еврейская личность утверждала себя первоначально в сфере божественной, потом в сфере рационально-человеческой и, наконец, сосредоточивается в сфере материальной человеческой жизни. Здесь окончательное выражение еврейской силы, и эта область останется за евреями и в христианской теократии. Но иной будет у нее характер, иная цель и иное отношение к предмету деятельности. В нынешнем безбожном и бесчеловечном строе нашей жизни и для евреев и для неевреев цель экономической деятельности есть только корысть: предметы материальной природы, хотя бы и живые, являются только *орудием* для удовлетворения слепых своекорыстных желаний. В теократии же цель экономической деятельности есть *очеловечение* материальной жизни и природы, устроение ее человеческим разумом, одушевление ее человеческим чувством. Таким образом, эта природа, земля и то, что на ней — животные и растения,— входят уже в самую цель человеческого действия, а не употребляются как только его орудия: такое употребление есть злоупотребление. Когда своекорыстие не будет царить в общественных отношениях между людьми, оно перестанет господствовать и в отношениях человека к природе. И в теократии материальная природа будет

служить человеку, и гораздо больше, чем теперь, но это служение будет основано на обоюдной любви. Природа с любовью подчинится человеку, и человек с любовью будет ухаживать за природой. И какой же народ более всех способен и призван к такому ухаживанию за материальной природой, как не евреи, которые изначала признавали за ней право на существование и, не покоряясь ее слепой силе, видели в ее просветленной форме чистую и святую оболочку божественной сущности? И как некогда цвет еврейства послужил восприимчивой средой для воплощения Божества, так грядущий Израиль послужит деятельным посредником для очеловечения материальной жизни и природы, для создания новой земли, идеже правда живет.

1 сентября 1884 г.

НАЦИОНАЛЬНЫЙ ВОПРОС В РОССИИ

Выпуск первый

К ТРЕТЬЕМУ ИЗДАНИЮ

Настоящее издание печатается без изменений и дополнений. Новые статьи по национальному вопросу, появлявшиеся в России в различных периодических изданиях *после 1888 года,* составят особый, второй выпуск, уже готовый к печати.

ПРЕДИСЛОВИЕ КО ВТОРОМУ ИЗДАНИЮ

Национальный вопрос для многих народов есть вопрос об их существовании. В России такого вопроса быть не может. Тысячелетнею историческою работою создалась Россия как единая, независимая и великая держава. Это есть дело сделанное, никакому вопросу не подлежащее. Но чем прочнее существует Россия, тем настоятельнее является вопрос: для чего и во имя чего она существует? Дело идет не о материальном факте, а об идеальной цели. Национальный вопрос в России есть вопрос не о существовании, а *о достойном существовании.*

Человек существует достойно, когда подчиняет свою жизнь и свои дела нравственному закону и направляет их к безусловным нравственным целям. Ложный и вредный предрассудок, отделяющий политику от нравственности, мешает прилагать к жизни народов высшие требования личной жизни. Но, поистине, нравственный закон один для всех и во всем. Область вопросов политических есть лишь новая, более широкая и сложная сфера для применения тех самых идеальных начал, которыми должна управляться личная деятельность каждого. Здравая политика есть лишь искусство наилучшим образом осуществлять нравственные цели в делах народных и международных. Поэтому руководящим мотивом политики должны быть не корысть и не самолюбие национальное, а долг и обязанность. Развитию этой основной мысли посвящена первая глава настоящей книги («Нравственность и политика. Исторические обязанности России»).

С точки зрения национального эгоизма, доныне господствующего в политике, каждый народ есть особое, довлеющее себе целое, и свой интерес есть для него высший закон. Нравственный долг требует от народа прежде всего, чтобы он отрекся от этого национального эгоизма, преодолел свою природную ограниченность, вышел из своего обособления. Народ должен признать себя тем,

чем он есть поистине, то есть лишь частью вселенского целого; он должен признать свою солидарность со всеми другими живыми частями этого целого — солидарность в высших всечеловеческих интересах — и служить не себе, а этим интересам в меру своих национальных сил и сообразно своим национальным качествам. Такое нравственное самоотречение народа ни в каком случае не может совершиться вдруг и зараз. В жизни нации, как и отдельного лица, мы находим постепенное углубление нравственного сознания. Так, прошедшее русского народа представляет два главных акта национального самоотречения — призвание варягов и реформа Петра Великого. Оба великие события, относясь к сфере материального государственного порядка и внешней культуры, имели лишь подготовительное значение, и нам еще предстоит решительный, вполне сознательный и свободный акт национального самоотречения (вторая глава: «О народности и народных делах России»).

Этому исполнению нашего нравственного долга препятствует лишь неразумный псевдопатриотизм, который под предлогом любви к народу желает удержать его на пути национального эгоизма, т.е. желает ему зла и гибели. Истинная любовь к народу желает ему действительного блага, которое достигается только исполнением нравственного закона, путем самоотречения. Такая истинная любовь к народу, такой настоящий патриотизм тем более для нас, русских, обязателен, что высший идеал самого русского народа (идеал «святой Руси») вполне согласен с нравственными требованиями и исключает всякое национальное самолюбие и самомнение (третья глава: «Любовь к народу и русский народный идеал»).

Освобождение от национальной исключительности облегчается для России и тем обстоятельством, что на пути народного эгоизма, отделяющего ее от западной культуры, Россия не может достигнуть ближайшей естественной цели своей политики — объединения славянских народов, собирания славянского мира. Бóльшая половина наших единоплеменников (поляки, хорваты, чехи и моравы) по духовным началам своей народной жизни примыкают к западному миру, и при отрицательном отношении к Западу мы не можем стать для них настоящим центром единения (четвертая глава: «Славянский вопрос»).

Таким образом, и высшие нравственные соображения, и идеал русского народа, и ближайшие нужды нашей по-

литики побуждают нас отказаться от народного обособления и эгоизма, совершить акт национального самоотречения. Разумеется, такой акт возможен только при полной духовной свободе России, при свободе в ней мнения и мысли. Настоятельная потребность наша, существенное практическое условие для исполнения нашего высшего национального призвания есть *духовное освобождение России* — дело, несравненно более важное, нежели то гражданское освобождение крестьян, которое было величайшим подвигом прошлого царствования. Россия достигла ныне национального совершеннолетия, и пора снять опеку с ее веры и мысли (пятая глава: «Что требуется от русской партии?»).

Россия обладает, быть может, великими и самобытными духовными *силами,* но для проявления их ей, во всяком случае, нужно принять и деятельно усвоить те общечеловеческие *формы* жизни и знания, которые выработаны Западною Европой. Наша внеевропейская или противоевропейская преднамеренная и искусственная самобытность всегда была и есть лишь пустая претензия; отречься от этой претензии есть для нас первое и необходимое условие всякого успеха (шестая глава: «Россия и Европа»).

В исторической жизни человечества народность являлась доселе по преимуществу как сила дифференцирующая и разделяющая (так действовала она, например, во всех церковных разделениях). Между тем такое разделяющее и обособляющее действие народности противоречит всеединящим нравственным началам христианства, а также истинному назначению самих христианских народов, которые призваны к всестороннему осуществлению богочеловеческого единства, а не к разделению человечества. И если христианский народ может поддаться духу национального эгоизма и в процессе обособления перейти божественные пределы, то тот же народ может сам начать обратный процесс *интеграции,* или исцеления разделенного человечества. И по своему историческому положению, и по национальному характеру и миросозерцанию Россия должна бы сделать почин в этой новой *положительной* реформации. Исполнит ли она свою нравственную обязанность — мы предсказать не можем. Мы не признаем предопределения ни в личной, ни в народной жизни. Судьба людей и наций, пока они живы, в их доброй

воле. Одно только мы *знаем наверное:* если Россия не исполнит своего нравственного долга, если она не отречется от национального эгоизма, если она не откажется от права силы и не поверит в силу права, если она не возжелает искренно и крепко духовной свободы и истины — она никогда не может иметь прочного успеха ни в каких делах своих, ни внешних, ни внутренних.

«Призываю ныне в свидетели небо и землю: жизнь и смерть положил я ныне пред лицом вашим — благословение и проклятие. Избери же жизнь, да живешь ты и семя твое» (Второз. XXX, 19).

Москва. 17 апреля 1888 г.

I

НРАВСТВЕННОСТЬ И ПОЛИТИКА. ИСТОРИЧЕСКИЕ ОБЯЗАННОСТИ РОССИИ[1]

Полное разделение между нравственностью и политикой составляет одно из господствующих заблуждений и зол нашего века. С точки зрения христианской и в пределах христианского мира, эти две области — нравственная и политическая — хотя и не могут *совпадать* друг с другом, однако должны быть теснейшим образом между собою связаны.

Как нравственность христианская имеет в виду осуществление царства Божия внутри отдельного человека, так христианская политика должна подготовлять пришествие царства Божия для всего человечества как целого, состоящего из больших частей — народов, племен и государств.

Прошедшая и настоящая политика действующих в истории народов имеет очень мало общего с такою целью, а большею частью и прямо ей противоречит — это факт бесспорный. В политике христианских народов доселе царствуют безбожная вражда и раздор, о царстве Божием здесь нет и помину. Для многих этого достаточно: так оно есть, значит, так тому и быть. Нельзя, однако, выдержать до конца такого преклонения перед фактом, ибо тогда пришлось бы преклоняться перед чумою и холерою, которые также суть факты. Все достоинство человека в том, что он сознательно борется с дурною действительностью ради лучшей цели. Господство болезни есть факт, но цель есть здоровье; и от этого дурного факта к лучшей цели есть переход и посредство, называемое медициною. И в общей жизни человечества царство зла и раздора есть факт, но цель есть царство Божие, и к этой-то цели посредствующий переход от дурной действительности называется христианскою политикою[2].

---

[1] Напечатано под другим заглавием в журнале «Русь», январь 1883 года.

[2] Таким образом, эта политика вовсе не есть *утопия* в порицательном смысле этого слова, то есть такая, которая не хочет знать о дурной действительности и осуществляет свой идеал в пустом пространстве; христианская политика, напротив, исходит из действительности и прежде всего хочет *помочь против действительного зла.*

Согласно общераспространенному мнению, каждый народ должен иметь свою собственную политику, цель которой — соблюдать исключительные *интересы* этого отдельного народа или государства. В последнее время все громче и громче раздаются у нас патриотические голоса, требующие, чтобы мы не отставали *в этом* от других народов и также руководились бы в политике исключительно *своими* национальными и государственными интересами, и всякое отступление от такой «политики интереса» объявляется или глупостью, или изменою. Быть может, в таком взгляде есть недоразумение, происходящее от неопределенности слова «интерес»: все дело в том, о *каких* именно интересах идет речь. Если полагать интерес народа, как это обыкновенно делают, в его богатстве и внешнем могуществе, то при всей важности этих интересов несомненно для нас, что они *не должны* составлять высшую и окончательную цель политики, ибо иначе ими можно будет оправдывать всякие злодеяния, как мы это и видим. Наши патриоты смело указывали на политические злодеяния Англии как на пример, достойный подражания. Пример в самом деле удачный: никто и на словах и на деле не заботится так много, как англичане, о своих национальных и государственных интересах. Всем известно, как ради этих интересов богатые и властительные англичане морят голодом ирландцев, давят индусов, насильно отравляют опиумом китайцев, грабят Египет[1]. Несомненно, все эти дела внушены заботой о национальных интересах. Глупости и измены тут нет, но бесчеловечия и бесстыдства много. Если бы возможен был *только такой* патриотизм, то и тогда не следовало бы нам подражать английской политике: *лучше отказаться от патриотизма, чем от совести.* Но такой альтернативы нет. Смеем думать, что истинный патриотизм согласен с христианскою совестью, что есть другая политика кроме политики интереса, или, лучше сказать, что существуют иные интересы у христианского народа, не требующие и даже совсем не допускающие международного *людоедства.*

Что это международное людоедство есть нечто непохвальное, это чувствуется даже теми, которые им наиболее пользуются. Политика материального интереса редко выставляется в своем чистом виде. Даже англичане, само-

[1] Не следует, впрочем, забывать, что в Англии находятся и такие влиятельные вожди партий (как, напр<имер>, Гладстон), которые совершенно иначе понимают национальные интересы своего отечества, и что там можно открыто требовать освобождения Ирландии, не навлекая на себя обвинения в национальной и государственной измене.

довольно высасывая кровь из «низших рас» и считая себя вправе это делать просто потому, что это выгодно им, англичанам, нередко, однако, уверяют, что приносят этим великое благодеяние самим низшим расам, приобщая их к высшей цивилизации, что и справедливо до некоторой степени. Здесь, таким образом, грубое стремление к своей *выгоде* превращается в возвышенную мысль о своем культурном *призвании*. Этот идеальный мотив, еще весьма слабый у практических англичан, во всей силе обнаруживается у «народа мыслителей». Германский идеализм и склонность к высшим обобщениям делают невозможным для немцев грубое эмпирическое людоедство английской политики. Если немцы поглотили вендов, пруссов и собираются поглотить поляков, то не потому, что это им выгодно, а потому, что это их «призвание» как высшей расы: германизируя низшие народности, возводить их к истинной культуре. Английская эксплуатация есть дело материальной выгоды; германизация есть духовное призвание. Англичанин является пред своими жертвами как пират; немец — как педагог, воспитывающий их для высшего образования. Философское превосходство немцев обнаруживается даже в их политическом людоедстве: они направляют свое поглощающее действие не на внешнее достояние народа только, но и на его внутреннюю сущность. Эмпирик англичанин имеет дело с фактами; мыслитель немец — с идеей: один грабит и давит *народы*, другой уничтожает в них самую *народность*.

Высокое достоинство германской культуры неоспоримо. Но все-таки принцип высшего культурного призвания есть принцип жестокий и неистинный. О жестокости его ясно говорят печальные тени народов, подвергнутых духовному рабству и утративших свои жизненные силы. А неистинность этого принципа, его внутренняя несостоятельность, явно обличается его неспособностью к последовательному применению. Вследствие неопределенности того, что собственно есть высшая культура и в чем состоит культурная миссия, нет ни одного исторического народа, который не заявлял бы притязания на эту миссию и не считал бы себя вправе насиловать чужие народности во имя своего высшего призвания. Народом народов считают себя не одни немцы, но также евреи, французы, англичане, греки, итальянцы и т.д., и т.д. Но притязание одного народа на привилегированное положение в человечестве *исключает* такое же притязание другого народа. Следовательно, или все эти притязания должны остаться пустым хвастовством, пригодным только как прикрытие

для утеснения более слабых соседей, или же должна возникнуть *борьба* не на жизнь, а на смерть между великими народами из-за права культурного насилия. Но исход такой борьбы никак не докажет действительно высшего призвания победителя; ибо перевес военной силы не есть свидетельство культурного превосходства: такой перевес имели полчища Тамерлана и Батыя, и если бы когда-нибудь в будущем такой перевес выпал на долю китайцев благодаря их многочисленности, то все-таки никто не преклонится пред культурным превосходством монгольской расы.

Идея культурного призвания может быть состоятельной и плодотворной только тогда, когда это призвание берется не как мнимая *привилегия,* а как действительная *обязанность,* не как господство, а как служение.

У каждого отдельного человека есть материальные интересы и интересы самолюбия, но есть также и *обязанности* или, что то же, *нравственные* интересы, и тот человек, который пренебрегает этими последними и действует только из-за выгоды или из самолюбия, заслуживает всякого осуждения. То же должно признать и относительно народов. Если даже смотреть на народ как только на сумму отдельных лиц, то и тогда в этой сумме не может исчезнуть нравственный элемент, присутствующий в слагаемых. Как общий интерес целого народа составляет *равнодействующую* всех частных интересов (а не простое повторение каждого в отдельности) и имеет отношение к подобным же коллективным интересам других народов, так же точно должно рассуждать и о народной нравственности. Расширение личного во всенародное нет основания ограничивать одною низшею стороною человека: если материальные интересы отдельных людей порождают общий народный интерес, то и нравственные интересы отдельных людей порождают общий нравственный интерес народа, относящийся уже не к отдельным единицам, а к народной совокупности,—у народа является нравственная обязанность относительно других народов и всего человечества. Видеть в этой общей обязанности метафору и вместе с тем стоять за общий национальный интерес как за что-то действительное — есть явное противоречие. Если народ — только отвлеченное понятие, то ведь отвлеченное понятие не может иметь не только обязанностей, но точно так же не может у него быть и никаких интересов и никакого призвания. Но это явная ошибка. Во всяком случае, мы должны признать интерес народа как общую функцию частных деятелей, но такою же

функцией является и народная обязанность. Есть у народа интерес, есть у него и совесть. И если эта совесть слабо обнаруживается в политике и мало сдерживает проявления национального эгоизма, то это есть явление ненормальное, болезненное, и всякий должен сознаться, что это нехорошо. Нехорошо международное людоедство, оправдываемое или не оправдываемое высшим призванием; нехорошо господство в политике воззрений того африканского дикаря, который на вопрос о добре и зле отвечал: добро — это когда я отниму у соседей их стада и жен, а зло — когда у меня отнимут. Такой взгляд господствует в международной политике; но он же в значительной мере управляет и внутренними отношениями: в пределах одного и того же народа сограждане повседневно эксплуатируют, обманывают, а иногда убивают друг друга, однако же никто не заключает из этого, что так и должно быть; отчего же такое заключение получает силу в применении к высшей политике?

Есть и еще несообразность в теории национального эгоизма, губительная для этой теории. Раз признано и узаконено в политике господство своего интереса, только как *своего*, то совершенно невозможным становится указать *пределы* этого *своего;* патриот считает своим интерес своего народа в силу национальной солидарности, и это, конечно, гораздо лучше личного эгоизма, но здесь не видно, почему именно *национальная* солидарность должна быть сильнее солидарности всякой другой общественной группы, не совпадающей с пределами народности? Во время французской революции, например, для эмигрантов-легитимистов чужеземные правители и вельможи оказались гораздо больше своими, чем французские якобинцы; для немецкого социал-демократа парижский коммунар также более свой, нежели померанский помещик, и т. д., и т. д. Быть может, это очень дурно со стороны эмигрантов и социалистов, но на почве политического *интереса* решительно нельзя найти оснований для их осуждения.

Возводить свой интерес, свое самомнение в высший принцип для народа, как и для лица, значит узаконять и увековечивать ту рознь и ту борьбу, которые раздирают человечество. Общий факт борьбы за существование, проходящий чрез всю природу, имеет место и в натуральном человечестве. Но весь исторический рост, все успехи человечества состоят в последовательном ограничении этого факта, в постепенном возведении человечества к вы-

сшему образцу правды и любви. Откровение этого образца, этого нового человека, явилось в живой действительности Христа. И не годится нам, воспринявшим нового человека, опять возвращаться к немощным и скудным стихиям мира, к упраздненному на кресте раздору между эллином и варваром, язычником и иудеем. Ставить выше всего исключительный интерес и значение своего народа требуют от нас во имя патриотизма. От *такого* патриотизма избавила нас кровь Христова, пролитая иудейскими патриотами во имя своего национального интереса! «Аще оставим Его тако, вси уверуют в Него: и приидут Римляне, и возьмут место и язык наш ... уне есть нам, да един человек умрет за люди, а не весь язык погибнет». Умерщвленный патриотизмом одного народа, Христос воскрес для всех народов и заповедал ученикам своим: «Шедше научите *вся языки»*.

Что же? или христианство упраздняет национальность? Нет, но сохраняет ее. Упраздняется не *национальность,* а *национализм.* Озлобленное преследование и умерщвление Христа было делом не народности еврейской, для которой Христос (по человечеству) был ее высшим расцветом, а это было дело узкого и слепого национализма таких патриотов, как Каиафа.— И то, что было сказано выше о политике немцев и англичан, нисколько не служит к осуждению этих *народностей.* Мы различаем народность от национализма по *плодам их.* Плоды английской народности мы видим в Шекспире и Байроне, в Берклее и в Ньютоне; плоды же английского национализма суть всемирный грабеж, подвигиВаррен Гастингса и лорда Сеймура, разрушение и убийство. Плоды великой германской народности суть Лессинг и Гете, Кант и Шеллинг, а плод германского национализма — насильственное онемечение соседей от времен тевтонских рыцарей и до наших дней.

Народность, или национальность, есть положительная сила, и каждый народ по особому характеру своему назначен для особого служения. Различные народности суть различные органы в целом теле человечества,— для христианина это есть очевидная истина. Но если члены физического тела только в басне Менения Агриппы спорят между собою, то в народах — органах человечества, слагаемых не из одних стихийных, а также из сознательных и волевых элементов,— может возникнуть и возникает действительно противоположение себя целому, стремление выделиться и обособиться от него. В таком стремле-

нии *положительная сила народности* превращается в *отрицательное усилие национализма.* Это есть народность, отвлеченная от своих живых сил, заостренная в сознательную исключительность и этим острием обращенная ко всему другому. Доведенный до крайнего напряжения, национализм губит впавший в него народ, делая его врагом человечества, которое всегда окажется сильнее отдельного народа. Христианство, упраздняя национализм, спасает народы, ибо *сверхнародное* не есть *безнародное.* И здесь имеет силу слово Божие: только тот, кто положит душу свою, сохранит ее, а кто бережет душу свою, тот потеряет ее. И народ, желающий во что бы то ни стало сохранить душу свою в замкнутом и исключительном национализме, потеряет ее, и только полагая всю душу свою в *сверхнародное* вселенское дело Христово, народ сохранит ее. Личное самоотвержение, победа над эгоизмом не есть уничтожение самого *ego,* самой личности, а, напротив, есть возведение этого ego на высшую ступень бытия. Точно то же и относительно народа: отвергаясь исключительного национализма, он не только не теряет своей самостоятельной жизни, но тут только и получает свою настоящую жизненную задачу. Эта задача открывается ему не в рискованном преследовании низменных интересов, не в осуществлении мнимой и самозваной миссии, а в исполнении исторической обязанности, соединяющей его со всеми другими в общем вселенском деле. Возведенный на эту степень, патриотизм является не противоречием, а полнотою личной нравственности. Лучшие стремления человеческой души, высшие веления христианской совести *прилагаются* тогда к вопросам и делам политическим, а не противополагаются им. Не должно себя обманывать: бесчеловечие в международных и общественных отношениях, политика людоедства, погубит в конце концов и личную, и семейную нравственность, что отчасти уже и видно во всем христианском мире. Человек все-таки есть существо логичное и не может долго выносить чудовищного раздвоения между правилами личной и политической деятельности. Поэтому, хотя бы для спасения личной нравственности, следует остерегаться возводить это раздвоение в принцип и требовать, чтобы человек, который к ближайшим своим относится по-христиански, а относительно прочих сограждан сообразуется по крайней мере с юридическим законом, чтобы тот же человек как представитель государственного и национального интереса управлялся такими воззрениями, которые свойственны

придорожным разбойникам и африканским дикарям. Должно, хотя бы сперва только в теории, признать высшим руководящим началом *всякой* политики не интерес и не самомнение, а нравственную обязанность.

Христианский принцип обязанности, или нравственного служения, есть единственно состоятельный, единственно определенный и единственно полный, или совершенный, принцип политической деятельности. Единственно состоятельный — ибо, исходя из самопожертвования, он доводит его до конца; он требует, чтобы не только лицо жертвовало своею исключительностью в пользу народа, но и для целого народа и для всего человечества разрывает всякую исключительность, призывая всех одинаково к делу *всемирного спасения,* которое по существу своему есть высшее и безусловное добро и, следовательно, представляет достаточное основание для *всякого* самопожертвования; тогда как на почве своего интереса решительно не видно, почему своим личным интересом должно жертвовать интересу своего народа, и точно так же совершенно не видно, почему я должен преклоняться пред коллективным самомнением своих сограждан, когда мое личное самомнение все считают лишь за слабость моего нравственного характера, а никак не за нормальный принцип деятельности. — Далее, христианская идея обязанности есть единственно *определенное* начало в политике: ибо, с одной стороны, интерес, выгода сами по себе суть нечто совершенно безграничное и ненасытное, а с другой стороны — мнение о своем высшем и исключительном призвании еще не дает никакого положительного указания в каждом данном случае и вопросе; обязанность же христианская всегда указывает нам, *как* должны мы поступать во всяком данном случае, и притом она требует от нас только того, что мы несомненно можем сделать, что находится в нашей власти *(ad impossibilia nemo obligatur),* тогда как стремление к материальному интересу нисколько не ручается за возможность его достижения, да и мнение о нашем исключительном призвании манит обыкновенно на такие высоты, которых мы достигнуть не можем. Поэтому мы вправе утверждать, что мотивы выгоды и самомнения суть мотивы *фантастические,* а принцип христианской обязанности есть нечто совершенно реальное и твердое. Наконец, это есть единственно *полный* принцип, заключающий в себе все положительное содержание других начал, которые в него разрешаются. Тогда как выгода и самомнение, в своей исключительности

утверждая соперничество и борьбу народов, не допускают в политике высшего начала нравственной обязанности,— это последнее начало вовсе не отрицает ни законных интересов, ни истинного призвания каждого народа, а, напротив, предполагает и то и другое. Ибо если мы только признаем, что народ имеет нравственную обязанность, то несомненно с исполнением этой обязанности связаны и его настоящие интересы, и его настоящее призвание. Не требуется и того, чтобы народ пренебрегал своими материальными интересами и вовсе не думал о своем особом назначении; требуется только, чтобы он не в это полагал душу свою, не это ставил последнею целью, не этому служил. А затем, в подчинении высшим соображениям христианской обязанности, и материальное достояние и самосознание народного духа сами становятся силами положительными, действительными средствами и орудиями нравственной цели, потому что тогда приобретения этого народа действительно идут на пользу всем другим и его величие действительно возвеличивает все человечество. Таким образом, принцип нравственной обязанности в политике, обнимая собою два другие, есть самый полный, как он же есть и самый определенный и внутренно состоятельный. А для людей нашей веры напомним, что этот принцип есть единственно христианский.

Политика интереса, стремление к своему обогащению и усилению свойственны натуральному человеку,— это есть дело языческое, и, становясь на эту почву, христианские народы возвращаются в язычество. Утверждение своей исключительной миссии, обоготворение своей народности есть точка зрения древнеиудейская, и, принимая эту точку зрения, христианские народы впадают в ветхозаветное иудейство.

Давить и поглощать других для собственного насыщения есть дело одного животного инстинкта, дело бесчеловечное и безбожное как для отдельного лица, так и для целого народа.— Величаться своим высшим призванием, присвоивать себе пред другими особые права и преимущества есть дело гордости и самоутверждения для народа, как и для лица,— дело человеческое, но также нехристианское. Исповедать свой долг, признать свою обязанность есть христианское дело смирения и самопознания, необходимое начало нравственного подвига и истинной богочеловеческой жизни — для народа так же, как и для лица. Здесь все дело решается не своим мнением, а совестью, одинаковой для всех, и потому здесь не может быть

самозванцев. Не может здесь быть и лжепророков, ибо проповедь обязанности не предполагает ничего рокового, никакого предопределения: указывать народу его обязанность еще не значит предсказывать его будущую судьбу. Народ, как и отдельное лицо, может исполнить, но может и не исполнить свою обязанность; но и в этом последнем случае обязанность все-таки *остается* и указывавший ее не обличается во лжи.

В теперешнем существовании человечества невозможно еще и для народа, и для лица, чтобы всякое удовлетворение материальных нужд и требований самозащиты прямо вытекало из велений нравственного долга. И для народа существуют дела текущей минуты, злоба исторического дня вне прямой связи с его высшими нравственными задачами. Об этой злобе дня мы и не призваны говорить. Но есть великие жизненные вопросы, в разрешении которых народ должен руководиться прежде всего голосом совести, отодвигая на второй план все другие соображения. В этих великих вопросах дело идет о спасении народной души, и тут каждый народ должен думать только о своем долге, не оглядываясь на другие народы, ничего от них не требуя и не ожидая. Не в нашей власти заставить других исполнять их обязанность, но исполнить свою мы можем и должны, и, исполняя ее, мы тем самым послужим и общему вселенскому делу; ибо в этом общем деле каждый исторический народ, по своему особому характеру и месту в истории, имеет свое особое служение. Можно сказать, что это служение *навязывается* народу его историей в виде великих жизненных вопросов, обойти которые он не может. Но он может впасть в искушение разрешать эти вопросы не по совести, а по своекорыстным и самолюбивым расчетам. В этом величайшая опасность, и предостерегать от нее есть долг истинного патриотизма.

Наша история навязала нам три великие вопроса, решением которых мы можем или прославить имя Божие и приблизить Его царствие исполнением Его воли, или же погубить свою народную душу и замедлить дело Божие на земле. Эти вопросы суть: *польский* (или *католический*), *восточный,* или славянский, вопрос и *еврейский.* Эти три вопроса, в тесной связи между собою, суть лишь разные исторические формы великого спора между Востоком и Западом, который проходит через всю жизнь человечества. К этим трем вопросам сводится вся наша политика, внешняя и внутренняя, не исключая и политическо-

го нигилизма с его периодическими злодеяниями, которые стоят в гораздо более близком отношении к внешней политике, нежели как это обыкновенно думают. С тем же великим спором Востока и Запада связан и другой наш глубокий внутренний недуг — церковный раскол.

Ближайшим образом наша историческая обязанность предстает нам в виде польского вопроса. История связала нас с братским по крови, но враждебным по духу народом, передовая часть которого ненавидит и проклинает нас. В ответ на эту ненависть и на эти проклятия Россия должна делать добро польскому народу. Кое-что ею и сделано. Русское действие в Польше не ограничивалось участием в трех разделах да подавлением двух вооруженных восстаний. В 1814 г. Россия *сохранила* Польшу от неизбежного онемечения. Если бы на Венском конгрессе полновластный тогда император Александр I думал более о русских, нежели о польских интересах и присоединил бы к России русскую Галицию, а коренную Польшу возвратил бы Пруссии, то теперь, вероятно, нам не было бы надобности много рассуждать о Польше и поляках. Если даже теперь польский элемент в Познани, хотя имеет у себя за спиной шестимиллионную массу наших поляков, избавленных от германизации, все-таки, несмотря на эту опору, не может устоять перед немцами и все более и более поглощается ими, — что же сталось бы, если бы прусские немцы были хозяевами в главной части Польши!

Далее, через полвека после Венского конгресса Россия эмансипацией крестьян *освободила* и Польшу от того ожесточенного антагонизма между панством и хлопами, который в корне подрывал жизненные силы Польши и привел бы польскую народность к конечной гибели. Уже поднявшиеся хлопы стали повторять и у нас недавнюю галицийскую резню и готовы были к поголовному истреблению панов, и только вмешательство русской власти остановило это истребление. Если бы оно совершилось, то польская народность, лишенная своего культурного класса, оказалась бы впоследствии совсем обезоруженной пред напором высшей германской культуры, с одной стороны, и влиянием русского элемента — с другой; тогда и пугало обрусения могло бы получить реальный смысл. Но если отсутствие сложившегося культурного класса пагубно для нации, то так же, и еще более пагубно исключительное господство этого класса над бесправным населением. Недаром популярная польская песня спрашивает

панов, что у них было в голове, когда они погубили Польшу и себя с нею. Русская власть, спасая польскую шляхту от ярости поднявшихся хлопов и, вместе с тем, давая этим последним гражданскую и экономическую свободу, обеспечила будущность настоящей, не панской только и не хлопской, а польской Польши.

Наконец, несмотря на несправедливость и неразумие некоторых отдельных мер, русское управление доставило Польше, по свидетельству даже иностранных писателей, такое социально-экономическое благосостояние, какого она не могла достигнуть ни под прусским, ни под австрийским владычеством.

Итак, тело Польши сохранено и воспитано Россией. И если, тем не менее, польские патриоты скорее согласятся потонуть в немецком море, нежели искренно примириться с Россией, то, значит, есть тут более глубокая, *духовная* причина вражды.

Польша является в Восточной Европе представительницей того духовного начала, которое легло в основу западной истории. По духовному своему существу польская нация и с нею все католические славяне примыкают к западному миру. Дух сильнее крови; несмотря на кровную антипатию к немцам и кровную близость к русским, представители полонизма скорее согласятся на онемечение, чем на слияние с Россией. Западный европеец, даже протестант, ближе по духу поляку-католику, нежели православный русский. Являясь передовыми борцами западного начала, поляки видят в России враждебный их духовному существу Восток, силу чуждую и темную, и притом имеющую притязание на будущность и потому несравненно более опасную, чем, например, турки и мусульманский Восток, совершивший свой круг и явно неспособный ни к какой исторической будущности. Вражда Польши к России является, таким образом, лишь выражением вековечного спора Запада и Востока, и польский вопрос есть лишь фазис великого восточного вопроса. В этом последнем мусульманство играет хотя и весьма важную, но все-таки эпизодическую роль. Когда наша война против Турции превращается в борьбу против западных держав, когда между нами и Цареградом оказывается Вена, когда поляки-католики вступают в турецкие ряды против русского войска, православные сербы в Боснии соединяются с мусульманами против католической Австрии, то тут довольно ясно становится, что главный спор идет не между христианством и исламом, не между славянами и турка-

ми, а между европейским Западом, преимущественно католическим, и православною Россией. Ясно становится и значение Польши как авангарда католического Запада против России. За Польшей стоит апостолическое правительство Австрии, а за Австрией стоит Рим.

Как в средние века крестовые походы, начатые против ислама, скоро открыли свою настоящую цель, и западные крестоносцы, предоставив Иерусалим сарацинам, принялись за разгром Византии и за основание Латинской империи на Востоке, точно так же и в новые времена борьба католического Запада против победоносных турок, борьба, которую сначала с таким рвением вели Австрия и Польша, скоро превратилась в борьбу против России, как только Запад угадал в ней могущественную наследницу Восточной империи. Цель борьбы для западных держав теперь состоит уже не в том, чтобы изгнать турок из Европы, а в том, чтобы, не допустив Россию в Царьград, опять основать новую Латинскую империю на Балканском полуострове под знаменем Австрии, и для этой цели сами турки превращаются из врагов сначала в союзников, а потом в покорное орудие.

Итак, наш восточный вопрос есть спор первого, западного Рима со вторым, восточным Римом, политическое представительство которого еще в XV веке перешло к третьему Риму — России.

Не случайно, однако, второй Рим пал и власть Востока перешла к третьему. Должен ли этот третий Рим быть только повторением Византии, чтобы пасть, как она, или же должен он быть не по числу только, но и по заключению *третьим,* т. е. представлять собою третье, примиряющее две враждебные силы, начало? Когда в Москве третьему Риму грозила опасность неверно понять свое призвание и явиться исключительно восточным царством во враждебном противоположении себя европейскому Западу, Провидение наложило на него тяжелую и грубую руку Петра Великого. Он беспощадно разбил твердую скорлупу исключительного национализма, замыкавшую в себе зерно русской самобытности, и смело бросил это зерно на почву всемирной европейской истории. Третий Рим передвинулся из Москвы к Западу, к международному морскому пути. Что реформа Петра Великого могла успешно совершиться и создать новую Россию, это одно уже показывает, что Россия не призвана быть *только* Востоком, что в великом споре Востока и Запада она не должна стоять на одной стороне, представлять одну из споря-

щих партий,— что она имеет в этом деле обязанность посредническую и примирительную, должна быть в высшем смысле третейским судьею этого спора.

Но в преобразовании Петра Великого Россия имела дело только с внешним образом западной цивилизации, а потому и совершившееся в петербургской России примирение или соединение с Западом есть чисто внешнее и формальное; здесь можно видеть только подготовление путей и внешних способов для действительного примирения. А это примирение неизбежно предстоит для России: без него она не может послужить делу Божию на земле. Задача России есть задача христианская, и русская политика должна быть христианской политикой.

Действительное и внутреннее примирение с Западом состоит не в рабском подчинении западной форме, а в свободном *соглашении* с тем духовным началом, на котором зиждется жизнь западного мира.

С этой точки зрения в новом свете является и значение для нас Польши. В Польше мы имеем дело не с наружными формами западной цивилизации, которые уже приняты нами, так же как и поляками, а с самим духовным началом всей западной жизни и истории, и мы тем менее можем обойти это начало, что оно воплощается для нас в виде близкой и тесно с нами связанной народности.

Внешнего примирения с Польшей у нас быть не может. Нельзя сойтись с поляками ни на социальной, ни на государственной почве. На социальной почве примирение, о котором так много говорили, невозможно уже потому, что остается неизвестным, с *кем* же собственно нам мириться,— ибо в социальном отношении сама Польша представляет непримиренное раздвоение между панами и хлопами, так что, протягивая руку хлопу, мы непременно задеваем пана, а давая руку этому последнему, должны опять придавить хлопа, только что нами избавленного от векового рабства.— На государственной почве соглашение с Польшею невозможно потому, что здесь нас встречают со стороны поляков только одни беспредельные и ни с чем несообразные притязания. Восстановление Польши 1772 г., затем Польши 1667 г., польский Киев, польский Смоленск, польский Тамбов — все эти галлюцинации составляют, пожалуй, естественное патологическое явление, подобно тому как голодный человек, не имея куска хлеба, обыкновенно грезит о роскошных пиршествах. Но голодный, проснувшись, будет благодарен и за кусок хлеба;

польские же патриоты удовлетворятся только Польшей своих грез. Может быть, за этими грезами скрывается и то реальное чувство, что самостоятельная Польша в строгих границах польской народности стала бы неизбежной жертвой Германской империи; но вытекают ли отсюда права Польши на Киев и Смоленск — это другой вопрос. Есть иная почва, на которую охотно станет лучшая часть польского народа и на которой мы можем и должны с ними сойтись, — это почва религиозная. И для самих поляков Польша не есть только национальная идея; в ней они находят великую религиозную идею и миссию. И против России поляк так ожесточенно враждует не в качестве поляка и славянина (ибо тогда ему следовало бы более враждовать против немцев), но в качестве передового бойца великой идеи западного Рима враждует он против России, в которой видит представительницу противоположной идеи *восточного* Рима. И здесь дело России — показать, что она не есть только представительница *Востока,* что она есть действительно *третий* Рим, не исключающий первого, а примиряющий собою обоих.

Было славное время, когда на почве христианства под знаменем вселенской церкви оба Рима, и западный, и восточный, соединялись в одной общей задаче — в утверждении христианской истины. Тогда их особенности — особенности восточного и западного характера — не исключали, а восполняли друг друга. Это единство было непрочно, потому что не прошло еще чрез искус самопознания. Оно рушилось. Великий спор Востока и Запада, упраздненный в христианской идее, с еще большею силою возобновился в пределах исторического христианства. Но если разделение церквей было исторически необходимо, то еще более необходимо нравственно для христианства положить конец этому разделению. Христианская и православная страна, не принимавшая участия в начале братоубийственного спора, первая должна его покончить.

Начиная говорить об этом великом деле примирения с римскою церковью, я не смею обращаться к *совершенным* христианам, для которых папа есть только антихрист, осужденный на злую гибель; не смею я говорить с людьми безгрешными и непорочными, которые могут только бросать каменья в вавилонскую блудницу. Но я уверен, что в православной России найдется немало и таких людей, которые в сознании собственных несовершенств и грехов и своего бесконечного удаления от христианского идеала откроют источник справедливых и доброжелательных

чувств даже к «антихристу» и к «вавилонской блуднице». Может быть даже, эти люди найдут для римской церкви в Новом Завете более подходящий прообраз, нежели антихрист и вавилонская блудница. Вспомним, в самом деле, какими важными ошибками и грехами ознаменовал себя тот первоверховный апостол Христов, с именем которого сама римская церковь связывает всю свою силу. Вспомним и высокомерное заявление своего превосходства: «аще и вси соблазнятся, но не аз» — и ревность не по разуму в поднятии меча на защиту Христа, и внезапное малодушие в троекратном отречении от Христа. Вспомним мы, вместе с тем, что тот же апостол, которого за помышление о человеческом более, чем о Божьем, Христос назвал сатаной и соблазном,— он же за исповедание истинной веры в Сына Божия назван камнем и блаженным, а за пламенную любовь к учителю трижды услышал: «паси овцы моя». Сообразим мы еще и то, что для нас, православных, высшим и безусловно обязательным авторитетом в делах веры и церкви служат доселе семь вселенских соборов, которые все были до разделения церквей, а потому и дело о папстве не могло быть рассмотрено и решено никаким вселенским собором.

В силу всего этого мы воздержимся от самовольного осуждения Запада и постараемся расчистить мысленный путь, ведущий к сближению двух христианских миров.

II

О НАРОДНОСТИ И НАРОДНЫХ ДЕЛАХ РОССИИ[1]

Повсеместное пробуждение национальных чувств и стремлений в XIX-м веке с первого взгляда может казаться большим шагом назад в общем ходе христианской цивилизации. После господствовавшего в средневековой Европе чувства религиозной солидарности между различными народами под общим знаменем церкви; после наступившего затем развития культуры, давшей духовным силам Европы высокие и общечеловеческие предметы служения — науку, философию, чистое искусство, социальную правду,— какой смысл может иметь возвращение к языческому началу национальностей, к началу разобща-

[1] Напечатано в «Известиях Петербургского Славянского общества», февраль 1884 г.

ющему, исключительному? Ибо для каждого народа общий принцип национальностей воплощается лишь в его собственной особой народности, требующей исключительного служения. В этом служении *своей* народности различные народы если и не сталкиваются прямо враждебно, то все-таки не могут быть солидарны между собою. Ставя, в силу национального принципа, служение *своей* народности как *высшую цель,* каждый народ тем самым обрекает себя на нравственное одиночество, ибо эта цель не может быть у него общею с другими народами: служение полонизму, например, никогда не может быть целью для немца или русского, и наоборот, для поляка не имеет никакого смысла русский или германский национализм.

Если при этом возбуждение национального чувства сопровождается беспредельным самомнением и самодовольством, тупым презрением и слепою враждой к чужому; если историческая рознь ставится как идеал и фактические разделения возводятся в принцип; если каждый народ смотрит на другие или как на вечных врагов и соперников, или же как на ручьи, которые должны слиться в его море,— если, одним словом, национальное чувство является только в образе национального *эгоизма,* — то, без всякого сомнения, оно есть отречение от вселенского христианства и возвращение к языческому и ветхозаветному партикуляризму. И если такому национальному эгоизму суждено возобладать в человечестве,— тогда всемирная история не имеет смысла и христианство напрасно являлось на земле.

Правда, принцип национальностей может представляться в другом виде: он может являться не как выражение народного эгоизма, а как требование международной *справедливости,* в силу которой *все* народности имеют *равное* право на самостоятельное существование и развитие. В этой форме принцип национальностей не идет далее отрицательной заповеди, обращенной по преимуществу к сильным народам, чтобы они не утесняли и не угнетали слабых народностей. Но, предполагая, что известный народ не преступает пределов международной справедливости, не угнетает и не истребляет других народов,— этим еще нисколько не решается вопрос о положительном начале его жизни,— чем и во имя чего он живет, чему служит? И если он живет только собою и во имя себя, служит только себе, то, даже и соблюдая отрицательную справедливость к другим народам, т.е. не обижая их пря-

мо, он все-таки будет повинен в национальном эгоизме, в измене христианскому Богу. Обоготворяя свою народность, превращая патриотизм в религию, мы не можем служить Богу, убитому во имя патриотизма. Если на место *высшей* идеи ставят национальность, то какое же место дадут вселенской христианской истине?

По истине же народность не есть высшая идея, которой мы должны служить, а есть живая *сила,* природная и историческая, которая сама должна служить высшей идее и этим служением осмысливать и оправдывать свое существование. С этой точки зрения вполне возможно соединить вселенское христианство с патриотизмом. Ибо если единая вселенская истина заключается для нас в религии, то ничто не мешает нам признавать в своей народности особую историческую силу, которая должна сослужить религиозной истине свою особую службу для общего блага всех народов. Такой взгляд, будучи *прежде всего* религиозным, является вместе с тем национальным без эгоизма и универсальным без космополитизма.

Когда же от нас требуют прежде всего, чтобы мы верили в свой народ, служили своему народу, то такое требование может иметь очень фальшивый смысл, совершенно противный истинному патриотизму. Для того чтобы народ был достойным предметом веры и служения, он сам должен верить и служить чему-нибудь высшему и безусловному: иначе, верить в народ, служить народу, значило бы верить в *толпу людей,* служить толпе людей, а это противно не только религии, но и простому чувству человеческого достоинства. Достойным предметом нашей веры и служения может быть только то, что причастно бесконечному совершенству. Не унижая и не обманывая себя, мы можем верить и служить только Божеству. Божество как *действительность* дано нам в христианстве, и это выше народности. Получив это высшее, мы можем преклониться пред своим народом только в том случае, если сам этот народ является служителем религиозной истины. Тогда, служа ей, мы тем самым будем служить и своему народу, или, говоря точнее, будем деятельно участвовать в его всемирно-историческом служении.

При таком внутреннем соединении (а не смешении) религиозной идеи с народностью выигрывает и та и другая. Народность перестает быть простым этнографическим и историческим фактом, получает высший смысл и освящение, а религиозная идея обнаруживается с большею определенностью, окрашивается и воплощается в на-

родности, приобретает в ней живую историческую силу для своего осуществления в мире. И чем значительнее народная сила, тем выше должна она подниматься над национальным эгоизмом, тем полнее должна она отдаваться своему вселенскому служению, ибо кому много дано, с того много и взыщется.

Народ в своей самобытной особенности есть великая *земная сила.* Но, чтобы быть силой *творческой,* чтобы принести плод свой, народность, как и всякая земная сила, должна быть оплодотворена воздействиями извне, и для этого она должна быть *открыта* таким воздействиям. Если же народная сила затворяется от внешних воздействий и обращается на саму себя, то она неизбежно остается бесплодной. Национальное самосознание есть великое дело; но когда самосознание народа переходит в самодовольство, а самодовольство доходит до самообожания, тогда естественный конец для него есть самоуничтожение: басня о Нарциссе поучительна не для отдельных только лиц, но и для целых народов.

Сравнивают народ с растением, говорят о крепости корней, о глубине почвы. Забывают, что и растение, для того чтобы приносить цветы и плоды, должно не только держаться корнями в почве, но и *подниматься над* почвой, должно быть открыто для внешних чужих влияний, для росы и дождя, для свободного ветра и солнечных лучей. Что такое само видимое растение в своей типичной форме, со стволом, ветвями и листьями,— что оно такое, как не воплощенное *искание* этих чужих надпочвенных воздействий, как бы воплощенный *порыв* вверх и вширь за воздухом и влагой, за светом и теплом? Чем больше оно воспримет этих благотворных влияний, чем полнее ими проникнется, тем само оно будет сильнее и плодотворнее. Так и развитие народности может быть плодотворно только по мере усвоения ею вселенской сверхнациональной идеи. А для этого усвоения необходим некоторый акт национального самоотречения, необходима готовность принимать просвещающие и оживляющие воздействия, чрез кого бы они ни шли, не дожидаясь, чтобы родная и близкая почва дала нам то, что может дать только далекое солнце и чужая атмосфера.

Во всяком случае, с христианской точки зрения мы можем ценить народность не саму по себе, а только в связи с вселенской христианской идеей,— мы должны видеть в народе богоносную силу, необходимую для пришествия Царствия Божия и для совершения воли Божией

на земле. В этом смысле народность не только найдет себе место в деле Божием, но и может сослужить ему своею собирательною силой такую службу, которая недоступна для одиноких усилий отдельных лиц. С этой точки зрения и национальное движение нашего века может быть оправдано и признано как важный успех в историческом ходе христианского человечества. При слабости национального самосознания[1] религиозная истина обращается только к отдельным людям; с пробуждением же национального самосознания эта истина может обращаться уже и к целым народам[2]; тогда она спасает не только индивидуальную человеческую душу, но и душу народов, тогда она возрождает и просветляет не только личные, но и национальные характеры. С образованием определенных народностей в христианском мире сама Церковь (с человеческой своей стороны) является не только как собрание верующих лиц, но и как братский союз народов в преображенном всечеловечестве. Только собирая в себе целые народы, христианство может достигнуть полноты своего социального и универсального значения.

Христианская идея есть *совершенное богочеловечество,* т. е. внутренняя и внешняя связь, духовное и материальное соединение всего конечного — человеческого и природного — с бесконечным и безусловным, с полнотой Божества чрез Христа в Церкви: *чрез Христа,* в котором эта полнота Божества обитает телесно; *в Церкви,* которая есть тело Его, исполнение исполняющаго всяческая во всех (ап. Павла к Ефес. I, 23).

Давая в себе место всему положительному и все освящая, христианство должно воспринять в себя и освятить и народность — этот самый положительный и важный фактор природно-человеческой жизни.

Задача христианской религии — объединить весь мир в одно живое тело, в совершенный организм богочеловечества. Первичные элементы — клеточки этого организма — суть отдельные люди; но совершенный организм не может состоять из одних клеточек: для полноты своей жизни он требует более крупных и сложных органов. Такими органами в организме богочеловечества являются племена и народы.

---

[1] В древнем мире господствовали национальные *инстинкты,* но национального *самосознания,* за исключением еврейского народа (пророки), еще не было.

[2] Ибо народ есть нечто большее, чем арифметическая сумма отдельных лиц, его составляющих.

Этот вселенский организм, будучи не только природным, но и духовным, требует и от своих органов, т. е. отдельных народов, духовного служения,— требует, чтобы они служили ему самодеятельно, свободно и сознательно. Поэтому национальное чувство и патриотизм, старающиеся сохранить и развить народную самостоятельность и в жизни, и в мысли, имеют оправдание с точки зрения всечеловеческой. Ибо если народности суть органы всечеловеческого организма, то что же это будет за организм, состоящий из безжизненных и бессильных органов, что же это будет за всечеловечество, состоящее из бесцветных и бесформенных народностей?[1]

Но, чтобы патриотические заботы о народной самостоятельности были плодотворны и безупречны, необходимо помнить две вещи: во-первых, что самостоятельная народность все-таки не есть высшая и окончательная цель истории, а есть лишь средство или *ближайшая* цель; а во-вторых, что к достижению этой ближайшей цели ведет отнюдь не возбуждение национального эгоизма и самомнения, а, напротив, пробуждение национального самопознания, т. е. познания себя как служебного орудия в совершении на земле Царствия Божия.

Во всяком случае, если мы хотим, чтобы народ был крепок и силен (для себя ли самого, или для Царства Божия), то незачем расслаблять его, охмеляя его самомнением. Любование самим собою, самоугождение и самопоклонение никак не могут укреплять народный дух — напротив, они обессиливают и разлагают его. Если народ занят самим собою, то он не свободен для всемирных подвигов. Если силы его духа обращены на себя, то он бессилен для всего другого. Ни отдельное лицо, ни народ не могут проявить великих сил, не могут совершать великих дел, если не забывают о себе, если не жертвуют собою. И истинный патриотизм требует не только личного, но и национального самоотвержения. Крупные примеры такого национального самоотвержения находим мы в русской истории. Остановимся на них не для того, чтобы ими хвалиться, а для того, чтобы уяснить себе, в чем

---

[1] Поэтому можно и должно дорожить различными особенностями народного характера и быта, как украшениями или служебными атрибутами в земном воплощении религиозной истины. Но во всяком случае религиозная и церковная идея должна первенствовать над племенными и народными стремлениями. Наиболее резкое выражение этой истины можно найти в сочинениях талантливого и оригинального автора книги «Византизм и славянство», К. Н. Леонтьева.

состоит истинный патриотизм, а это очень важно даже и в практическом отношении.

Наша история представляет два великие, истинно патриотические подвига: призвание варягов и реформу Петра Великого[1]. И против этих-то двух великих подвигов народного духа восстают во имя патриотизма, отвергают первый из них, как басню, а второй осуждают, как историческое злодеяние.

Склонность к розни и междоусобиям, неспособность к единству, порядку и организации были всегда, как известно, отличительным свойством славянского племени. Родоначальники нашей истории нашли и у нас это природное племенное свойство, но вместе с тем нашли, что в нем нет добра, и решились ему противодействовать. Не видя у себя дома никаких элементов единства и порядка, они решились призвать их извне и не побоялись подчиниться чужой власти. По-видимому эти люди, призывая чужую власть, отрекались от своей родной земли, изменяли ей,— на самом деле они создавали Россию, начинали русскую историю. Великое слово народного самосознания и самоотречения: «Земля наша велика и обильна, но порядка в ней нет, придите владеть и княжить нами» — было творческим словом, впервые проявившим историческую силу русского народа и создавшим русское государство. Без этого слова восточные славяне испытали бы ту же участь, как и славяне западные: венды, ободриты и прочие. И те, так же как и мы, страдали от розни и беспорядка, но они не хотели или не умели отделаться от этого зла добровольным подчинением внешнему государственному строю. Они не призывали чужеземцев для порядка — чужеземцы сами пришли к ним для завоевания и поглотили их, и осталось от них одно лишь имя. И нас постигла бы та же судьба без того подвига нравственной силы, который выразился в призвании варягов и положил начало русскому государству. Мы должны помнить, что мы, как народ, спасены от гибели не национальным эгоизмом и самомнением, а национальным *самоотречением.*

[1] Я не говорю о принятии христианства при Владимире Святом, потому что вижу в этом событии не столько подвиг национального духа, сколько прямое действие благодати и Промысла Божия. Впрочем, и здесь заслуживает замечания, что Владимир и его дружина не побоялись принять новую веру от своих национальных врагов, с которыми они были в открытой войне.

Истинный патриотизм требует, чтобы мы верили в свой народ, а истинная вера соединена с бесстрашием: нельзя верить во что-нибудь и бояться за предмет своей веры. Родоначальники России, люди, призвавшие варягов, имели эту истинную веру, соединенную с бесстрашием; они не боялись, что чужая власть может подавить внешнею силою тот народ, у которого достало внутренней силы, чтобы добровольно подчиниться этой власти.

Далее, патриотизм требует, чтобы мы любили свой народ, а истинная любовь сочувствует *действительным* потребностям, сострадает *действительным* бедствиям тех, кого мы любим. Эту истинную любовь имели наши предки, призвавшие варягов; они глубоко чувствовали настоятельную потребность своего народа в единстве и порядке, они *страдали* от розни и усобиц.

Наконец, патриотизм требует, чтобы мы хотели действительно *практически* помочь своему народу в его бедах, не дожидаясь, чтобы помощь пришла сама собою. И наши предки не дожидались, чтобы единство вышло само собою из розни и порядок — из безначалия: они обратились к действительной силе единства и порядка и смело призвали чужую власть. Мы не думаем, чтобы Рюрик с своими братьями и дружиной представляли идеал правительства, но если бы наши предки искали *идеального* правительства, то русское государство не образовалось бы. Русская земля не была бы собрана, и мы сами теперь были бы такими же немцами, как жители Мекленбурга или Померании.

Мудрость и самоотвержение наших предков обеспечили самостоятельное бытие России, давши ей зачаток сильной государственности. Такая государственность была необходима для России, расположенной на большой дороге между Европой и Азией, без всяких природных защит, открытой для всех ударов. Без глубокого государственного смысла, без самоотверженной и непоколебимой покорности правительственному началу Россия не могла бы устоять под двойным напором с Востока и Запада: подобно другим нашим единоплеменникам, мы были бы порабощены бусурманами или же поглощены немцами.

Но в искушеньях долгой кары,
Перетерпев судеб удары,
Окрепла Русь: так тяжкий млат,
Дробя стекло, кует булат.

Принесенный варягами зачаток государственности вырос в крепкое и сплоченное тело Московского царства. С воссоединением Киева и Малороссии в XVII веке Московское царство становится всероссийским.

Но, чтобы эта новая национально-политическая сила могла выступить на поприще всемирной истории для сознательного и плодотворного служения делу Божию на земле, ей необходимо было вооружиться всеми средствами деятельности и путем постепенного просвещения дойти до сознания своей вселенской задачи.

Россия XVI века, крепкая религиозным чувством, богатая государственным смыслом, нуждалась до крайности и во внешней цивилизации, и в умственном просвещении. Религиозное чувство народа, лишенное ясного разумения, смешивало истины веры с литургической буквой и порождало церковный раскол. Государственный смысл наших правителей, верно ставя политические задачи России, не имел средств для их успешного исполнения в борьбе с более цивилизованными, хотя и менее крепкими соседями.

И вот, как прежде приходилось искать чужого начала власти за неимением своего, так теперь пришлось искать чужой цивилизации и просвещения за неимением своих. И тут опять должен был проявиться у нас истинный патриотизм — бесстрашная вера и деятельная практическая любовь к родине. Такая вера в Россию, такая любовь к ней были у Петра Великого и его сподвижников. Для народного самолюбия идти в чужую школу могло казаться еще хуже, чем идти под чужое владычество. Но Петр Великий верил в Россию и не боялся за нее; он верил, что европейская школа не может лишить Россию ее духовной самобытности, а только даст ей возможность проявиться. И хотя полного проявления русского духа мы еще не видали, но все, что у нас было хорошего и оригинального в области мысли и творчества, могло явиться только благодаря Петровской реформе: без этой реформы, конечно, не было бы у нас ни Пушкина, ни Глинки, ни Гоголя, ни Достоевского, ни Тургенева и Толстого, ни западников, ни славянофилов...

Петр Великий действительно любил Россию, т. е. сострадал ее *действительным* нуждам и бедствиям, происходившим от невежества и дикости. Против этих действительных нужд и бедствий он обратился к действительным средствам — европейской цивилизации. Он не стал ждать, чтобы помощь явилась сама собою, чтобы Россия, погря-

завшая в невежестве, раздираемая ожесточенной усобицей из-за сугубой аллилуйи, вдруг сама собой из недр своего духа породила новую самобытную культуру, свое особое просвещение. Истинная любовь деятельна. И неужели же мы станем упрекать великого реформатора за то, что он был деятелем, а не мечтателем, за то, что, желая помочь России цивилизацией и наукой, он брал их там, где они были, а не ждал их оттуда, где их не было? И для Петра Великого цель реформы была, конечно, не в порабощении нас чужой культуре, а в усвоении нами ее общечеловеческих начал для успешного исполнения нашей задачи во всемирной истории. Но прежде чем мы могли *усвоить* себе европейское образование, мы должны были *принять* его в тех, чужих для нас, формах, в которых оно уже существовало в Европе. Странно было бы упрекать Петра Великого, зачем он ввел в Россию не общечеловеческую образованность, а *чужую* образованность — немецкую или голландскую. Дело в том, что образовательные начала не существуют в отвлеченности, а всегда in concreto в той или другой национальной оболочке, и прежде чем выработать для них *свою* национальную оболочку, нам приходилось принять их в той или другой из существующих уже *чужих* оболочек.

Это так же естественно и необходимо, как и то, что наши предки времен Гостомысла, желая дать России власть и порядок, не могли обратиться для этого к началу власти *вообще* или порядка *вообще,* а должны были призвать это начало в конкретном виде норманнской дружины.

Когда восстают против петровской реформы, как противной русскому народному духу, восстают во имя народной самобытности, то забывают, что Петр Великий и его сподвижники были прямым порождением русского народного духа. Если нас, теперешнюю русскую интеллигенцию, испортила и оторвала от народных корней реформа Петра Великого, то сами виновники этой реформы — *чем* могли *они* быть испорчены и оторваны от народных корней? На самом деле Петр Великий, его сподвижники и продолжатели его дела (Ломоносов) были настоящими носителями и выразителями русского народного духа. Они верили в Россию настоящею бесстрашною верою и любили ее настоящею деятельною любовью и, одушевленные этою верою и любовью, они совершили истинно русское дело.

Реформа Петра Великого была в высшей степени *оригинальна* именно этим смелым отречением от народной

исключительности (от мнимой поверхностной оригинальности), этим благородным решением пойти в чужую школу, отказаться от народного самолюбия ради народного блага, порвать с прошедшим народа ради народной будущности.

Не национальное самолюбие, а национальное самоотречение в призвании варягов создало русское государство; не национальное самолюбие, а национальное самоотречение в реформе Петра Великого дало этому государству образовательные средства, необходимые для совершения его всемирно-исторической задачи. И неужели, приступая к этой задаче, мы должны изменить этому плодотворному пути самоотречения и стать на явно негодную, явно бесплодную почву национального самолюбия и самомнения? — Явно негодную и бесплодную, ибо где же, в самом деле, плоды нашего национализма, кроме разве церковного раскола с русским Исусом и осьмиконечным крестом? А плоды нашего национального самоотречения (в способности к которому и заключается наша истинная самобытность) — эти плоды налицо: во-первых, наша государственная сила, без которой мы и не существовали бы как самостоятельный народ, а во-вторых, наше какое ни на есть просвещение от Кантемира и Ломоносова через Жуковского, Пушкина и Гоголя до Достоевского и Тургенева.

Правда, эти плоды варяжской государственности и петербургской культуры не суть что-нибудь окончательное и безусловно ценное: ни государственная сила, ни словесное творчество не могут наполнить собою жизнь христианского народа. *Цель* России — не здесь, а в более прямой и всеобъемлющей службе христианскому делу, для которого и государственность, и мирское просвещение суть только *средства*. Мы верим, что Россия имеет в мире *религиозную* задачу. В этом ее настоящее дело, к которому она подготовлялась и развитием своей государственности, и развитием своего сознания, и если для этих подготовительных мирских дел нужен был нравственный подвиг национального самоотречения, тем более он нужен для нашего окончательного духовного дела.

Государственный порядок и мирская образованность суть несомненно блага для народа, и те люди, которые доставили нам эти блага, были истинными патриотами, но также несомненно, что не в этом заключается высшее благо. И если национальное самолюбие и самомнение не могло нам дать тех низших благ, тем менее может оно

быть для нас источником высшего блага. Для христианского народа высшее благо есть воплощение христианства в жизни, создание вселенской христианской культуры. Служить этому делу есть наша христианская и, вместе с тем, наша патриотическая обязанность, ибо истинный патриотизм обращается на то, в чем главная настоятельная нужда народа. Ныне главная настоятельная нужда нашего народа — это недостаток высшего духовного влияния и руководительства, недостаточная *действенность* христианского начала *в жизни*. Но может ли христианское начало быть действенным, когда сама его носительница в мире — христианская церковь — лишена внутреннего единства и согласия?

Восстановление этого единства и согласия, положительная духовная реформа — вот наша главная нужда, столь же настоятельная, но гораздо более глубокая, чем нужда в государственной власти во времена Рюрика и Олега или нужда в образовании и гражданской реформе во времена Петра Великого.

Неподвижная народная масса для всякого дела, для всякого подвига нуждается в деятельной личной силе, в подвижной дружине, дающей народу вождей и руководителей.

Призвание варягов дало нам государственную дружину. Реформа Петра Великого, выделившая из народа так называемую интеллигенцию, дала нам культурную дружину учителей и руководителей в области мирского просвещения. Та великая духовная реформа, которую мы желаем и предвидим (воссоединение церквей), должна дать нам церковную дружину, должна создать из нашего, во многих отношениях почтенного, но, к сожалению, недостаточно авторитетного и действенного духовенства деятельный, подвижный и властный союз духовных учителей и руководителей народной жизни, истинных «показателей пути», которых желает, которых ищет наш народ, не удовлетворяемый ни мирскою интеллигенцией, ни теперешним духовенством.

И как те два первые дела — введение государственного порядка и введение образованности — могли совершиться только чрез отречение от национальной исключительности и замкнутости, только чрез допущение свободного и открытого воздействия чужих сил, именно тех сил, которые были потребны для данного дела, — так и теперь для духовного обновления России необходимо отречение от церковной исключительности и замкнутости, необхо-

димо *свободное и открытое общение с духовными силами церковного Запада.*

Ни норманнские завоеватели, ни немецкие и голландские мастера не оказались для нас опасными, не подавили и не поглотили нашей народности: напротив, эти чужие элементы оплодотворили нашу народную почву, создали наше государство, создали наше просвещение. Ложный патриотизм *боится* чужих сил; истинный патриотизм *пользуется* ими, усвояет их и оплодотворяется ими. Мы воспользовались чужими силами в области государственной и гражданской культуры. Но для христианского народа внешняя мирская культура может дать только *цвет,* а не *плод* его жизни; этот последний должен быть выработан более глубокой и всеобъемлющей — духовной, или религиозной, культурой. Но именно в этой высшей области мы и остаемся доселе совершенно бесплодны. Несмотря на личную святость отдельных людей, несмотря на религиозное настроение всего народа, в общей жизни церкви самое крупное и заметное, что мы произвели, есть церковный раскол. Конечно, причина этой религиозной бесплодности не зависит ни от христианского начала, которое заключает в себе полноту всякого духовного содержания, ни от особенного характера русской народности, которая, напротив, могла бы быть наиболее способною для религиозной культуры, насколько эта народность соединяет в себе созерцательную религиозность восточных народов с тем стремлением к деятельной религии, которое свойственно народам западным. Если, таким образом, наша религиозная бесплодность не происходит ни от свойств христианской религии, ни от свойств русской народности, то она может зависеть только от внешних условий, от неправильного *положения* нашей церкви и прежде всего от ее обособленности и замкнутости, не допускающей благотворного воздействия чужих религиозных сил. Принятые нами христианские начала хороши, хороша в религиозном смысле и наша народная почва, но без свободного воздуха, без постоянных притоков света и жара, без дождей, ранних и поздних, самые лучшие семена на самой лучшей почве не дадут ничего хорошего. Мы открыли к себе свободный доступ чужим силам государственной и гражданской культуры и благодаря этому могли проявить свои собственные силы в той низшей области. Теперь мы должны открыть к себе такой же доступ чужим религиозным силам, вступить с ними в свободное общение и взаимодействие, чтобы проявить и свою рели-

гиозную силу, чтобы исполнить свою религиозную задачу. А пока мы будем оставаться в самодовольном отчуждении от церковного мира Запада, мы не увидим обильной жатвы и на своей церковной ниве. Мы доселе смотрим на западную церковь с таким же враждебным недоверием и предубеждением, с каким наши предки смотрели на западную цивилизацию; если бы они не победили в себе этого отвращения и не вступили бы в культурное общение с Европой, Россия теперь не существовала бы как историческая сила, как полноправный и важный член исторического человечества; и точно так же, если мы теперь не откажемся от своей религиозной исключительности и предубеждения, Россия не будет в состоянии явиться как всемирно-религиозная сила для служения вселенскому христианскому делу.

Нам предстоит новый подвиг национального духа. Для этого подвига требуется двойное действие: как со стороны нас самих, церковных и общественных людей, так и со стороны правительства. От нас самих требуется прежде всего другое нравственное настроение, более христианское, и другие взгляды, более справедливые по отношению к церковному Западу. От правительства же требуется прежде всего снять решительно и окончательно те заборы и заставы, которыми оно загородило нашу церковь от возбуждающих влияний церкви западной; требуется, чтобы оно возвратило религиозной истине свободу, без которой невозможна религиозная жизнь.

Боятся католической пропаганды. Но гораздо страшнее было бы, если бы эта религиозная пропаганда могла встретить с нашей стороны не религиозное, а только полицейское противодействие; если бы наша церковная правота (поскольку мы правы) не находила себе лучшего оружия, как уголовные законы и принудительная цензура. Бояться католической пропаганды — значит не верить во внутреннюю силу нашей церкви; но если у нее нет внутренней силы, то зачем же и стоять за нее? *Если же мы верим во внутреннюю скрытую силу восточной церкви и не допускаем и мысли, что эта церковь может быть облатынена,* то именно для того, чтобы эта скрытая сила могла проявиться, мы должны желать прямого, свободного и деятельного общения с церковным миром Запада.

Истинный патриотизм не боится католической пропаганды, как не боялся норманнской власти, как не боялся немецкой школы. Настоящая вера не знает страха и настоящая любовь не терпит бездействия и косности: она

требует действительного и определенного выражения. Так, в начале нашей истории любовь к отечеству выразилась в любви к государственному порядку, который был прежде всего нужен для отечества; во времена Петра Великого и Ломоносова любовь к отечеству выражалась в любви к просвещению, которое тогда было более всего нужно для отечества. Ныне степень народного возраста и народные нужды выдвигают на первый план такое дело, которое еще выше и важнее, чем государственный порядок и мирская культура,—дело церковного порядка и духовной культуры. И во имя самой России, из любви к ней, т. е. к ее высшему благу, мы должны быть преданы не русским (в тесном эгоистическом смысле) интересам, а вселенскому церковному интересу — он же и глубочайший окончательный интерес России.

Наши предки оставили нам лучшую часть. Самим им приходилось всецело посвящать свои заботы и труды внешнему государственному порядку, внешнему мирскому просвещению, т. е. таким делам, которые не связаны прямо с высшей и окончательной целью человека и христианского народа. Этою своею черною работою они подготовили и завещали нам такое дело, в котором истинный национальный интерес прямо совпадает с вселенским религиозным интересом. В силу национального чувства, во имя народного блага нам приходится думать о высшем всечеловеческом благе, о том благе, которое наша церковь поминает в своей литургии, когда молится — «о мире всего мира, о благосостоянии святых Божиих церквей и о соединении всех».

III

ЛЮБОВЬ К НАРОДУ И РУССКИЙ НАРОДНЫЙ ИДЕАЛ[1]

(Открытое письмо к И. С. Аксакову)

М<илостивый> г<осударь> Иван Сергеевич!

В последние два-три года я напечатал (преимущественно у вас в «Руси») несколько статей по церковному вопросу. Главные мотивы мои были следующие. Россия (так же как и другие страны) тяжело страдает от умственного и нравственного нестроения. Истинная основа христианс-

[1] Напечатано в «Православном обозрении». Апрель 1884 г.

кой общественности — церковь — не пользуется полной свободой жизни и действия, не занимает подобающего ей места, не полагается во главу угла. Ближайшая этому причина у нас — раскол, который еще с XVII века парализует действие церковного начала в русской народной жизни. Думая о путях к исцелению этого нашего домашнего недуга, я должен был убедиться, что *начало болезней* лежит дальше — в общем ослаблении земного организма видимой церкви, вследствие разделения ее на две части, разобщенные и враждующие между собою. Историей образована пропасть между нашею и западною церковью. Но как ни глубока эта пропасть, все-таки она вырыта не Божьими, а человеческими руками. Разделение церквей — это Божье попущение, а не Божья воля. Божья воля неизменна: да будет едино стадо и един пастырь. Итак, можно и должно нам прилагать свои старания к тому, чтобы был засыпан этот пагубный ров, разделивший стадо Христово. Даже внешние политические меры, ведущие к ослаблению церковной вражды, *когда эти меры внушены справедливостью и религиозным чувством,* несомненно приносят пользу и заслуживают одобрения[1]. Но главное дело, конечно, не в этом: главное дело — внутреннее примирение *по существу,* примирение в духе и истине. Такое примирение было бы невозможно лишь в том случае, если бы католическая церковь была вполне чужда духа истины, если бы она была ложью *по существу.* Но как решиться это утверждать? Во всяком случае, следует прежде беспристрастно и в христианском духе рассмотреть все спорные вопросы между церквами; к несчастию, я вижу у нас почти исключительно полемическое отношение к западной церкви. Но односторонняя и исключительная полемика не только к соединению, а и к познанию вести не может. Она только углубляет и упрочивает существующую уже пропасть, преувеличивая недостатки и погрешности противной стороны, превращая случайное в существенное, смешивая историческое явление с вековечной сущностью, теряя всякие границы между божеским и человеческим.

[1] В этом смысле я и защищал (в «Новом времени») соглашение нашего правительства с римским престолом и восстановление католической иерархии в польских и литовских землях. Нескольким миллионам русских подданных возвращена благодать святительства, восстановлена у них правильная церковная жизнь: можно ли это класть на одни весы с какими-то польскими интригами?

Мы в храмах, за богослужением, молимся о мире всего мира, о благосостоянии святых Божиих церквей и о соединении всех. Но искренняя ли это будет молитва, если мы на деле препятствуем ее исполнению? То соединение, о котором мы молимся, не может совершиться помимо соединяющихся; для того чтобы исполнение нашей молитвы стало возможным, требуется нечто и от нас. Требуется прежде всего справедливость, беспристрастное и всестороннее обсуждение дела[1]. А затем требуется и нечто большее: требуется мирное настроение, дружелюбное расположение воли и мысли, требуется заменить обличительное, исключительно полемическое отношение к противной стороне отношением *ириническим* (примирительным). Опыт такого примирительного отношения к Западной церкви я и хотел представить в статьях «Великий спор и христианская политика», помещенных в «Руси». Этот опыт, хотя и напечатанный в вашем журнале, привел вас в недоумение и негодование. Вы нашли, что он противен русским национальным чувствам и интересам. Я же, с своей стороны, глубоко и твердо убежден, что церковное примирение Востока и Запада есть именно национальная историческая задача России. Это убеждение было уже мною прямо и решительно высказано более года тому назад в первой (вступительной) статье «Великого спора». Это же убеждение я снова повторил и в статье «О народности и народных делах России», напечатанной в «Известиях Славянского общества». Хотя в этой последней небольшой статье я только воспроизвел в новых (а отчасти даже и не в новых) выражениях свои прежние мысли, она почему-то обратила на себя особое внимание в нашей печати и вызвала с вашей стороны двукратный разбор, в котором вы весьма горячо на меня нападаете во имя *любви к народу и русских народных идеалов.* К сожалению, останавливаясь слишком много на отдельных «речениях» из моей статьи, вы недостаточно объяснили, *в чем,* собственно, выражается и *чего* от нас требует *истинная* любовь к народу,— и совсем не объяснили, в чем состоит народный идеал и та народная правда, о которой вы говорите, на которую вы ссылаетесь. Вокруг этих, далеко не ясных вопросов вращается вся ваша полемика; да и не для вас

[1] Если нельзя обойтись без полемики, то она должна быть одинаково свободной с обеих сторон. Допущение этого зависит, конечно, от правительства; но показываем ли мы с своей стороны достаточно желания и способности к такой свободе?

одних служат они причиной многих важных недоразумений. Поэтому, отвечая вам, я хочу остановиться именно на этих вопросах.

Вы пишете («Русь» № 6, стр. 11): «В высшей степени замечательно, что г. Соловьев, определяя отношение к народу словами «верить» и «служить», опустил одно слово... безделицу: *любить!*» И далее (стр. 14) вы повторяете: «Как мы уже сказали, во всем диалектическом мудровании г. Соловьева об отношениях индивидуума к своему народу *слово* «любовь» *вовсе* и не встречается. Это не случайность: отсутствует не только слово, но и самое понятие». С этими вашими словами сопоставьте теперь следующие места моей статьи: «... Патриотизм требует, чтобы мы *любили* свой народ, а истинная *любовь* сочувствует действительным потребностям, сострадает действительным бедствиям тех, кого мы *любим.* Эту истинную *любовь* имели наши предки» и т. д. (стр. 12). Затем по поводу Петра Великого я говорю следующее: «И тут опять должен был проявиться у нас истинный патриотизм — бесстрашная вера и деятельная, практическая *любовь* к родине. Такая вера в Россию, такая *любовь* к ней были у Петра Великого и его сподвижников» (ibid.). И далее: «Петр Великий действительно *любил* Россию, т. е. сострадал ее действительным нуждам и бедствиям... Истинная *любовь* деятельна... Они (Петр Великий и его сподвижники) верили в Россию настоящей бесстрашной верой и *любили* ее настоящей деятельной *любовью* и, одушевленные этой верой и *любовью,* они совершили истинно русское дело» (стр. 13). И, наконец, в заключение я говорю так: «Настоящая вера не знает страха, и настоящая *любовь* не терпит бездействия и косности: она требует действительного и определенного выражения. Так, в начале нашей истории *любовь* к отечеству выразилась в любви к государственному порядку, который был прежде всего нужен для отечества; во времена Петра Великого и Ломоносова любовь к отечеству выражалась в любви к просвещению, которое тогда было более всего нужно для отечества. Ныне степень народного возраста и народные нужды выдвигают на первый план такое дело, которое еще выше и важнее, чем государственный порядок и мирская культура, — дело церковного порядка и духовной культуры. И во имя самой России, из *любви* к ней, т. е. к ее высшему благу, мы должны быть преданы не русским (в тесном эгоистическом смысле) интересам, а вселенскому церковному инте-

ресу — он же и глубочайший окончательный интерес России» (стр. 16).

Здесь, как вы видите, не только слово «любовь» в применении к народу, к России употребляется много раз, но вместе с тем дается и некоторое определенное понятие о том, в чем эта любовь должна состоять и выражаться — именно в сочувствии истинным народным потребностям, в деятельном стремлении пособить в настоящем не только материальным, но преимущественно духовным нуждам народа. Но вы, очевидно, недовольны этим понятием, вы требуете еще чего-то другого. По-видимому, вы полагаете любовь к народу главным образом в привязанности *к своему родному*. Ко *всему* ли, однако, своему? Вот, например — русский раскол, возникший в XVII веке, когда еще «народный дух и разум» не были в плену, когда еще не была разрушена «духовная цельность нашего национального бытия». И по происхождению, и по характеру своему этот церковный раскол есть нам свое родное, самобытно-национальное. Вы не можете отрицать, что он вырос прямо на русской народной почве. Однако же вы ему не сочувствуете, вы не требуете ни от кого любви и привязанности к расколу; напротив, из любви к России и к *самим раскольникам* вы должны желать, чтобы они не привязывались, а поскорее отвязались, освободились от своего родного и родового, отеческого раскола. Почему же так? Да просто потому, что это родное есть вместе с тем худое, недолжное. Значит, и по-вашему любить нужно не все свое, а только *хорошее*. Значит, во всяком деле не о том нужно спрашивать, *свое* или *не свое,* а о том, хорошо или худо. Работая как следует над общеполезным вселенским делом, мы на *деле* покажем свою любовь и ко всем своим, и к близким и к дальним, и к семье и к народу, и к человечеству.

Главная ваша ошибка в том, что вы ставите народность и народную самобытность как какой-то *предмет* любви и действия, тогда как по-настоящему народная самобытность находится не в предмете любви и действия, а в том, кто любит и действует. Принадлежа к известному народу, мы волей-неволей причастны народной самобытности, народному характеру и типу, мы неизбежно налагаем свой национальный отпечаток на все, что мы делаем — хорошее и дурное. Нам нечего искать вне себя той народности, которая сидит в нас самих. А вот о чем нам нужно стараться: чтобы наши личные и народные силы прилага-

лись к *настоящему хорошему делу,* чтобы мы проявляли свою народность с лучшей ее стороны.

Возьмите хотя какого-нибудь специального деятеля — положим, ученого. Принадлежа к известному народу, этот ученый непременно проявит в своих научных трудах не только свои личные, но и национальные особенности. Но для этого нужно, чтобы этот ученый думал прежде всего о своем предмете, делал свое дело, а иначе и самой национальной особенности *не на чем* будет проявиться. Отличный пример национальности в науке приводит Н. Я. Данилевский в своей книге «Россия и Европа», а именно политико-экономическую систему Адама Смита и теорию Дарвина. И у того и у другого английский национальный характер проявился в высочайшей степени. И тот и другой менее всего об этом заботились. Они вовсе не хотели создать *английскую* политическую экономию или *английскую* биологию. Английский народный характер проявился у Адама Смита незаметно для него самого в его общем взгляде на сущность экономического общества, в его экономических понятиях; точно так же у Дарвина английский национальный характер проявился не в стремлении создать английскую национальную биологию (на что нельзя найти ни одного намека в его сочинениях), а опять-таки в его общем взгляде на природу и в самых его понятиях об органической жизни. Если бы Адам Смит и Дарвин *заметили,* какое сильное влияние их национальность оказывает на их научные труды, они, наверно, как настоящие добросовестные ученые, поспешили бы, ради беспристрастия, ради научной истины, как-нибудь оградить себя от этого влияния. *И это было бы хорошо.* Национальная особенность от них не ушла бы, а от национальной ограниченности и односторонности они бы избавились. В силу своей национальности видя лучше других известную сторону предмета и разрабатывая ее как никто, они не закрывали бы глаза на все остальное. Тогда Адам Смит увидал бы в экономической жизни другой интерес, кроме произведения богатства, а Дарвин открыл бы в жизни природы другой смысл, кроме борьбы за существование. Так и во всем: силою разума и доброй воли поднимаясь над своей национальной ограниченностью, мы можем лучше пользоваться своею народною особенностью. Национально-хорошее у нас остается; а от национально-худого мы освобождаемся.

Вы спрашиваете: когда же какой народ в истории забывал о себе и жертвовал собою? Да именно тогда, когда

он, народ, целыми массами или же в лице избранных своих сынов совершал великие всемирные дела, когда он не отделял себя от человечества, когда он искал своего блага в общем вселенском благе. Так иудейский народ в лице апостолов забывал иудаизм для вселенского христианства, когда иудею апостолу Петру, на которого вы ссылаетесь, его любовь к братьям по крови не помешала отвергнуть заветные предания и стремления еврейского народа, принести их в жертву такой религии, в которой, по его же словам, нет ни эллина, ни иудея,— ибо он знал, что эта религия, будучи спасением для всего мира, тем самым была спасением и для еврейского народа. Забывали о своей национальности арабы, когда создали и распространили на полмира безнародный ислам и, наконец, сами подчинились и халифат передали иноплеменному турку. Забывали о своей национальности и наши европейские народы, когда подчинились сверхнародной власти католической церкви и этим подчинением создали европейскую культуру. На забвении национального эгоизма основано все хорошее и у нас в России: и русское государство, зачатое варягами и оплодотворенное татарами, и русское благочестие, воспринятое от греков, и то заимствованное с Запада просвещение, без которого не было бы русской литературы, не было бы и вашего славянофильства.

Да и помимо этих собирательных проявлений *сверхнародности,* то же самое видим мы и в единичных случаях, каждый раз когда гениальный человек дарит миру какое-нибудь вековечное творение. Вы указываете на пример Англии с ее Бэконом, Ньютоном и Шекспиром. Но неужели вы полагаете, что Бэкон, когда писал по-латыни свою «Instauratio scientiarum» или свой «Novum Organon», думал не об успехах науки, а об английской национальности или хотя бы об английской науке? Думал ли об этом и Ньютон, когда писал также по-латыни свою «Натуральную философию»? Несомненно, у них обоих англичанин исчезал в ученом, национальность забывалась для науки. Да и относительно Шекспира, который писал по-английски и был горячим патриотом, неужели можно искать в «Гамлете» или «Буре» каких-нибудь проявлений национализма? Не вполне ли ясно, что здесь национальное чувство именно *забыто* для чего-то высшего? А вот у того же Шекспира в драматической хронике «Генрих VI» национализм действительно выступает весьма резко: выводя на сцену Иоанну д'Арк, Шекспир забывает поэзию, помнит

только, что он англичанин, и из этого возбужденного национализма порождает нечто безобразное и позорное: кощунство над мученицей, оправдание убийц и палачей[1]. Драмы Шекспира, свободные от национализма, прославили и его, и английскую народность, а внушенные национализмом сцены «Генриха VI» остаются позорным клеймом и для него, и для английского народа.

Я воспользовался вашими примерами. Приведу и другие, еще более убедительные. Вспомните про Гете — вот бесспорно величайший представитель германской национальности, провозвестник настоящих откровений германского духа, и однако же это не мешало ему быть в высшей степени равнодушным ко всем национальным патриотическим интересам. Возьмите Шопенгауэра — не столь великого, но все-таки крупного и крайне типичного немца, — который не только был чужд всякого национализма, но не иначе как с глубочайшим презрением отзывался о германской нации, находя в ней действительно хорошим немецкий язык (как и наш Тургенев относительно России). Между тем вы согласитесь, что не только Гете, но и Шопенгауэр лучше представлял собою германскую народность, лучше послужил своему народу и более его прославил, нежели, например, Менцель и другие германофилы. Я указываю на антинационализм Гете и Шопенгауэра вовсе не как на образец для подражания, но оба они наглядно доказывают, что народность или народный характер, как положительная сила, присущая всему народу и особенно проявляющаяся в его лучших людях, — это есть одно, а национализм, т. е. ревнивая и напряженная заботливость о своей национальной особенности, усиленное возбуждение национального эгоизма, — это есть совсем другое и даже противоположное. Народный дух, национальный тип, самобытный характер — все это существует и действует собственной силой, не требуя и не допуская никакого искусственного возбуждения. В истинно *народном* нет ничего *нарочного,* иначе

[1] Иоанна д'Арк одинаково пострадала и от английского национализма, и от пустой безнародности французского вольнодумства («La pucelle» Вольтера). Одинаково далеко и от того, и от другого истинно поэтическое ее изображение («Орлеанская Дева» Шиллера). Сама личность Иоанны выражала в себе лучшие народные и сверхнародные черты французского духа: пламенную мистическую религиозность, беззаветную преданность церкви и королевской власти, сострадание к общественным бедствиям, а патриотический подвиг ее — защита родины от бессмысленного и грубого насилия чужеземцев — был вполне законным, хотя и не высшим проявлением истинного народного чувства.

вместо *народности* окажется только *народничанье.* Между тем и другим такая же точно разница, как между оригинальностью и оригинальничаньем: первое есть нечто невольное и хорошее, второе есть нечто намеренное и дурное.

Люди и народы бывают самобытны, но *сделаться* самобытным никто не может. Народная самобытность, как настоящий клад, дается только тем, кто его не ищет; а кто ищет, тот вместо сокровища приносит домой одни негодные уголья.

Чтобы проявить народную самобытность, вовсе не нужно «устремлять все силы к распознанию нашего народного типа», как вы говорите, а нужно прилагать эти силы к делу. Высшее же дело, высшее призвание народа христианского, как вы сами допускаете, есть водворение на земле правды Божией. В этом деле народный дух должен проявить свою высшую нравственную силу, в этом деле народ должен быть готов жертвовать собою, должен быть готов к подвигу национального самоотречения. Вас пугает это слово. Смешивая национализм, т. е. национальный эгоизм, с народностью, вы вследствие этого и под национальным самоотречением разумеете уничтожение самой народности. Но самоотречение не есть самоубийство. Требование национального самоотречения есть только прямое приложение к народу заповеди Христовой, обращенной ко всем: «Глаголаше же *ко всем:* аще кто хощет по Мне идти, да отвержется себе, и возьмет крест свой, и последует Ми. Иже бо аще хощет душу свою спасти, погубит ю; а иже погубит душу свою Мене ради, сей спасет ю» (Ев. Луки IX, 23—25). Здесь прямо требуется самоотречение, но требуется ли здесь самоубийство? И если личное самоотречение не есть самоубийство, то почему же национальное самоотречение будет непременно национальным самоубийством? На самом же деле самоотречение, как нравственный подвиг, всегда есть высшее проявление духовной силы и для отдельного лица, и для целого народа. Если личное самоотречение не есть отречение *от личности,* а есть отречение *лица* от своего эгоизма, то точно так же и национальное самоотречение не есть отречение *от национальности,* или народности, а есть отречение *народа,* или нации, от своего национального эгоизма, или национализма.

Насколько мне известно, никто никогда не обращался к лицу или к народу с бессмысленным требованием отречься от своего *хорошего.* Поскольку народность (так же

как и личность) есть положительная сила, способная *по-своему* воспринимать и исполнять добро и правду, постольку заповедь самоотречения к ней неприменима. Эта заповедь относится не к народности, а к национальному эгоизму, которому дорого не хорошее, а *свое,* хотя бы и худое. В силу эгоизма мы склонны стоять за свое худое, за свои недостатки и грехи как за *свои,* т. е. как за неотъемлемую часть нас самих, а потому для отвержения этого худого требуется действительное *самоотречение,* или, по еще более сильному выражению Евангелия, требуется *погубить душу свою.* Но это есть гибель худой, злой души, гибель эгоизма, а не личности, гибель национализма, а не народности. В моей статье нет *ни одного* места, где бы даже упоминалось отречение *от народности.* Говоря же о национальном самоотвержении и самоотречении (а в одном месте, на стр. 14, прямо об «отречении от национальной исключительности и замкнутости», от которой мы уже отрешились в области мирской, но не хотим отрешиться в области духовной), я считал излишним объяснить, что не имею в виду ни самоубийства, ни отвержения народом и своего хорошего. Тем более я считал это излишним, что приведенные мною из русской истории примеры национального самоотречения представляют именно отвержение народом своего дурного, возвышение народа над своим данным худым состоянием — над народными усобицами, в одном случае, над народной замкнутостью и невежеством — в другом. Это и вы должны признать, как бы вы ни смотрели на те исторические факты. Впрочем, в большей части того, что вы говорите о призвании варягов, я нашел прекрасное подтверждение и распространение моей мысли. В этом случае вы ее выразили гораздо сильнее, чем я, как это видно из следующих отрывков вашей статьи («Русь» № 7, стр. 6 и 7).

«Действительно, история не представляет другого примера такого *сознательного,* свободного и произвольного водворения государственного начала; оно принадлежит исключительно России. Эта сознательность в отношениях народа к власти и проходит потом сквозь всю нашу историю до самых последних дней; не на суеверном, слепом, не на рабском чувстве покоится и ныне преданность и покорность русского народа царю, а на сознанном и душою усвоенном принципе... Но возвратимся к подвигу наших предков. Племя восставало на племя, род на род; были, вероятно, попытки племенных союзов и федераций, но они оказывались безуспешными, свободная мирная жизнь

становилась невозможною; мудрые предки поняли, что для прекращения и решения их раздоров и споров нужен — *третья,* т. е. посредник, взятый *извне,* не причастный ни к одной стороне, нужна власть, не та, которая бы вознесла одно *племя* над *другим,* но которая бы сама над всеми возносилась, всем одинаково *чуждая,* а потому и всем *своя,* свободная от всяких племенных и родовых пристрастий.

Во всяком случае, не от национальности отрекались наши предки, а от *похоти* властвования и командования друг над другом; отрекались от вражды и раздора, обуздывая себя всеобщим послушанием единой, общей для всех, *призванной* со стороны власти.

«То же самое отречение от властолюбивой похоти, от принципа «народного верховенства» (la souveraineté du peuple) проявлялось и после варягов несколько раз в русской истории, а в 1613 г., когда государство разбилось вдребезги, народ восстановил его снова, ходил по самодержавного царя за Волгу, несколько лет упрочивал его власть авторитетом и надзором своих земских соборов, а потом с полным доверием, не заручившись никакими гарантиями, «пошел в отставку», по выражению Хомякова, возвратился к своей земской жизни».

Вы прекрасно изложили здесь, как действовали «мудрые предки»; почему же вас так возмущает мое желание, чтобы и потомки были столь же мудрыми? Отречение от своего худого (от раздоров, усобиц и своеволия, в одном случае, от исключительности и замкнутости, от неподвижности духа и мысли — в другом), принесение в жертву худшей стороны себя самого и своей жизни ради высшего блага — это, как и вы сами признаете, есть дело народной мудрости. Побуждать свой народ к этому мудрому делу и деятельно участвовать в нем — этого требует от нас истинная любовь к народу. Ради этой истинной и мудрой любви необходимо отрешиться от слепой привязанности ко многому своему родному, неизбежно отделиться от худой народной действительности и не только самому отделиться от народа, но стараться, чтобы и народ отделился, так сказать, от самого себя, осудил бы себя, поднялся бы над собою. И как это самоосуждение и самоотрицание понятны русскому народу! И чем же, кроме любви к народу, может быть внушено желание, чтобы народ, согласно лучшим, хотя еще и неясным стремлениям своего собственного духа, отрешился от худших сторон своей природы, от дурных и пагубных условий своей жиз-

ни, поднялся бы над своей греховной и бедственной действительностью?

Вы требуете, чтобы мы любили народ простым и непосредственным чувством, чтобы мы любили народ как свою семью. Но ведь относительно семьи мы находим в божественном законодательстве две заповеди или два закона, *по-видимому,* прямо противоречащие друг другу, и для примирения этого видимого противоречия ссылка на непосредственное чувство окажется совершенно недостаточным средством. Первая из сказанных заповедей есть та, которая дана чрез Моисея народу израильскому: «Чти отца твоего и матерь твою, да благо ти будет и долголетен будеши на земли». Вторую заповедь дал Христос ученикам своим:

«Идяху же с Ним народи мнози: и обращся рече к ним: Аще кто грядет ко Мне и не возненавидит отца своего и матерь, и жену, и чад, и братию, и сестер, еще же и душу свою, не может Мой быти ученик» (Ев. Луки XIV, 25, 26).

Предписывая любить всех, даже и врагов, Евангелие, конечно, не может исключать из этой истинной любви наших ближних, семью. Однако же прямо сказано: «аще кто не возненавидит». Значит, есть такая ненависть, которая не противоречит истинной любви, а, напротив, требуется ею. Значит, есть и такая кажущаяся любовь, которая противоречит истинной любви; от этой ложной любви и нужно отрешиться, в этом смысле и нужно возненавидеть — возненавидеть не только себя или «душу свою», но и свою семью, и всех близких своих и народ свой,— ибо в других местах Нового Завета требуется отрешение и от своего народа. Вот эта-то истинная ненависть, упраздняющая ложную любовь, ложную и слепую привязанность к своему родному,— она-то и есть то самоотречение — не личное только, но и семейное, и родовое, и национальное, за которое вы на меня так восстали, как будто оно выдумано мною или какими-нибудь западниками, а не возвещено и Западу и Востоку в Новом Завете, и возвещено в выражениях гораздо более резких, нежели «самоотречение».

Евангельская «ненависть» не противоречит истинной любви, а есть ее необходимое проявление. Отрешаясь от своих исключительных привязанностей, чтобы следовать Христу, участвовать в Его деле — деле всемирного спасения, мы тем самым содействуем истинному благу и своей семьи и своего народа: мы отрешаемся от них ради их же

спасения; тогда как наша слепая исключительная привязанность к своему и своим, забывающая высшее для низшего, предпочитающая царскому пиршеству пару волов и собственное поле, пагубна не только для нас самих, но и для тех, кого мы любим этою ложною любовью. Зачем же, однако, стоит в Евангелии такое жестокое слово: аще кто не *возненавидит?* Да именно затем, что были люди, которые не понимали, что истинная любовь может требовать отречения от своего родного, которые настаивали на солидарности с семейным и родовым эгоизмом, которые отречение от этого эгоизма во имя истинной любви принимали за ненависть. Обращенные к этим людям евангельские слова имеют такой смысл: «Вы думаете, что настоящая любовь состоит в слепой и исключительной привязанности к своему родному, к семье, к народу, в единении и общении с их неистинною и неправедною жизнью. Для вас отрешение от всего этого означает отсутствие самой любви; на вашем языке это есть ненависть. Итак, применяясь к этому вашему языку, говорю вам: если кто не возненавидит все свое родное и близкое, тот не может быть Моим учеником. Чтобы быть Моим учеником, нужно отрешиться от той низшей, слепой привязанности, которую вы считаете за любовь, и нужно иметь ту истинную, высшую любовь, которая по-вашему есть ненависть». Эту евангельскую ненависть усвоил себе и тот величайший проповедник Евангелия — апостол Павел, на которого вы ссылаетесь: он был обвиняем и преследуем своими как враг, ненавистник и предатель своего народа. Очевидно, есть две ступени в любви к народу и одна для другой кажется ненавистью. Любовь тут кажется враждою, преданность — предательством, похвала — хулою. Вам, например, осуждение национализма, создавшего наш церковный раскол, показалось хулой на Россию! Да разве Россия и русский национализм — одно и то же? Разве вы и ваш эгоизм — одно и то же? И если бы я, указав на ваши истинные заслуги, рассказав, как хорошо вы действовали в известных случаях, когда руководились высокими нравственными мотивами, пожелал бы, чтобы вы и впредь ими руководились и никогда не становились на явно негодную, явно бесплодную почву самолюбия и самомнения, которая ничего, кроме худого, произвести не может, неужели вы сочли бы это за хулу на себя? Указать великие нравственные подвиги России в прошедшем,— благодаря которым Россия стала тем, чем она есть, и ожидать от нее более великих подвигов в будущем, ожидать от

нее вселенского единства,— неужели это значит хулить Россию? А хулить то, что худо, хулить национализм с его самолюбием — это не только позволительно, но даже нравственно обязательно. Да и что бы вышло, если бы я свою «хулу» заменил в этом случае похвалой, если бы я сказал, например, так: «Россия должна утвердиться на явно полезной и плодотворной почве национального самолюбия и самомнения, явно полезной и плодотворной, ибо она произвела столь прекрасное и спасительное явление, как церковный раздор в русском народе по поводу старых опечаток».

Мое порицание национализма вы относите то к целой России и к русскому народу, то к славянофилам. Отчего же бы, однако, не отнести его туда, куда оно по справедливости относится, именно к национализму, как дурному направлению народного духа, которое может проявляться и в целых массах, и в отдельных людях? Поскольку оно проявлялось в России (и я указал лишь на один крупный пример такого проявления — в церковном расколе), постольку порицание относится и к России. Поскольку славянофилы грешили национализмом, порицание его относится и к ним, но в их воззрениях было кое-что побольше и получше национализма; да и самый национализм у первых славянофилов имел много смягчающих обстоятельств. Но важно вовсе не то, кто и в какой мере грешил или грешит национальным эгоизмом, а то, чтобы этот грех не возводился в праведность, чтобы естественная погрешность не поддерживалась искусственно и не становилась преградой между народом и его настоящей нравственной и исторической задачей. Благодаря Бога, национализм не помешал России исполнить свои ближайшие исторические задачи; даст Бог, не помешает ей и в будущем исполнить дальнейшую, высшую обязанность. Слава Богу, нам приходится более радоваться славным подвигам народного самоотвержения, совершенным Россией, нежели хулить ее за дурные проявления национализма[1]. Но и с этими последними необходимо считаться. Как быть, когда народ в своем характере, в своей жизни и истории рядом с хорошим представляет противоположное, дурное? Нельзя быть солидарным и с тем, и с другим, приходится выбирать — выбирать вовсе не

[1] С тех пор, как это было написано, дурные проявления национализма непомерно усилились в нашем обществе, что и было главным поводом для моего резкого протеста (в статье «Россия и Европа»).

между своим и чужим, ибо и то и другое — свое, а между хорошим и дурным, между правдой и неправдой. Мы должны любить народ, как семью. Но разве мы не должны, любя семью, отрешаться и ее стараться отрешить от дурных семейных преданий, разве мы не обязаны противодействовать семейной неправде, семейным раздорам? Если наше семейство находится в вековой закоренелой вражде с другим семейством или родом, неужели мы должны из привязанности к своим поддерживать и эту их вражду, и этот родовой раздор? Неужели рожденный в одном из враждующих между собой семейств будет ненавистником и предателем своего рода, если, вместо того чтобы поддерживать родовую вражду, он постарается примирить ее ради добра и справедливости, ради собственного блага обеих сторон? Не ясно ли, что, любя семью, нужно быть солидарным с нею только в хорошем, а не в дурном? И если вы (совершенно справедливо) сравниваете народ с семьей, то признайте же, что и с народом своим нужно быть единым и солидарным только в добре и правде, а не в дурных инстинктах и преданиях, не в антипатиях и антагонизме народном. Да, мы должны относиться к народу так же, как к семье; мы должны одинаково отрешиться как от семейного, так и от народного эгоизма: только чрез это отрешение мы можем принести истинную пользу и своей семье и своему народу, только чрез это мы можем доказать на деле свою любовь к ним.

Вы говорите: служа своему народу, мы тем самым служим и человечеству. С таким же правом можно сказать, что, служа самому себе, я служу своей семье, служа своей семье — служу своему народу и т. д., и в результате выйдет, что я могу ограничиться служением самому себе. Но *каким* служением? Все это только игра слов; дело же зависит от того, *в чем* и *как* я служу себе и другим. Если я служу себе в духе исключительно личного эгоизма, то я чрез это никому, кроме самого себя, не служу, да и себе служу *дурно,* так как лишаю себя истинного блага. И если я служу своей семье или своему народу в духе семейного или национального эгоизма, то я и тут никому, кроме своей семьи и своего народа, не служу, да и им служу дурно, лишая их истинного блага. Ведь можно и человечеству служить дурно. Да и что такое это человечество? Что вы под ним разумеете, я не знаю. Я же, говоря о национальном самоотречении, имел в виду вовсе не какое-то отвлеченное человечество, вовсе не имею в виду какое-то неведомое общечеловеческое дело, а указываю

на истинное и святое дело соединения христианского Востока с христианским Западом,— не на основах натурального человечества, которое само есть лишь рассыпанная храмина безо всякой нравственной солидарности и единства, а на основах человечества духовного, возрожденного под знаменем единого истинного вселенского христианства.

Человечество *само по себе* может быть хуже, чем ничто. Не только один народ, но и один человек может быть лучше и значительнее, чем все остальные люди вместе. Следовательно, когда требуется самоотречение во имя всечеловеческого дела, то не потому, что оно всечеловеческое, а потому, что оно есть истинное, святое, православное дело.

По счастию для нас это вселенское православное дело есть вместе с тем наше народное русское дело. Для служения делу Божию нам не нужно разрывать связь с своим народом, нам нужно только быть солидарным с ним в его хорошем,— в настоящей правде народной. Противореча нашему национализму, вселенское дело Божие вполне согласно с лучшими особенностями русского народа, вполне соответствует русскому народному идеалу, русской народной правде. Ибо в чем состоит этот особенный русский народный идеал, на который и вы ссылаетесь? Что считает русский народ за самое лучшее, чего он более всего хочет для себя, для России? Не того он хочет, чтобы Россия была самой могущественной страной в мире; это не есть его первое и высшее желание,— в этом отношении другие народы далеко опередили нас; всемирное могущество не есть ни в каком случае особенно русский идеал. Не желает особенно наш народ и того, чтобы Россия была самой *богатой* страной в мире: этого гораздо более нас желают англичане; они это доказывают и на деле. Не увлекается наш народ и чрезмерным желанием шумной славы, чтобы Россия блестела и гремела в мире, чтобы она была самой видной и красивой нацией, как этого желают, например, французы: идеал национального тщеславия есть, во всяком случае, гораздо более французский, нежели русский народный идеал. Хочет ли наш народ более всего быть самим собой, держаться своих национальных особенностей и традиций, ставит ли он выше всего самобытность и своеобычность? Да, есть у нас и это желание, но преобладающим оно явилось только у части русского народа, которая чрез это и *выделилась* в староверии. Вообще же говоря, идеал своеобычности

и бытового консерватизма вместе с любовью к богатству — гораздо более, нежели нам, свойствен англичанам, которые опять-таки и доказывают это на деле. Желает ли, наконец, наш народ более всего быть честным, разумным и порядочным в человеческой жизни? Это, конечно, лучше могущества, богатства, славы и своеобычности, но вы согласитесь, что это не есть *главное* желание русского народа, что идеал честного и разумного существования есть скорее немецкий, нежели русский идеал.

Обыкновенно народ, желая похвалить свою национальность, в самой этой похвале выражает свой национальный идеал, то, что для него лучше всего, чего он более всего желает. Так, француз говорит о *прекрасной* Франции и о французской *славе* (la belle France, la gloire du nom français); англичанин с любовью говорит: *старая Англия* (old England); немец поднимается выше и, придавая этический характер своему национальному идеалу, с гордостью говорит: *die deutsche Treue.* Что же в подобных случаях говорит русский народ, чем он хвалит Россию? Называет ли он ее прекрасной или старой, говорит ли о русской славе[1] или о русской честности и верности? Вы знаете, что ничего такого он не говорит, и, желая выразить свои лучшие чувства к родине, говорит только о «*святой* Руси». Вот идеал: не консервативный и не либеральный, не политический, не эстетический, даже не формально-этический, а идеал нравственно-религиозный.

Но эта «святость», которая составляет особенность нашего народного идеала, не есть только отрешение от мира и жизнь в Боге: святость в этом смысле, святость исключительно аскетическая, свойственна всему Востоку, в особенности же Индии,— это есть индийский, а не русский народный идеал. Россия, по народному характеру имея много сходства с Индией, резко отличается от нее своим живым практическим и историческим смыслом. Этот практический смысл ясно выразился в прошедшей нашей истории, как это и вы прекрасно показали, в создании и постоянном охранении русского государства, единой верховной власти, избавлявшей нас от хаоса и самоуничтожения. Соответственно этому практическому и историческому смыслу русского народа и в своем высшем идеале сверх аскетической святости он полагает и деятельную святость. *Святая Русь требует святого дела.* Пока-

[1] «Слава русского имени» — иногда встречается в газетах, но это есть перевод с французского.

жите же мне теперь, что соединение церквей, духовное примирение Востока и Запада в богочеловеческом единстве вселенской церкви, что это не есть святое дело, что это не есть именно то действенное слово, которое Россия должна сказать миру? Да никакое другое и невозможно. Это слово России, которого и вы ждете, не может быть каким-нибудь новым откровением, новой истиной: по крайней мере мы с вами, как христиане, не можем допустить нового откровения, новой истины после христианства. Это новое слово может быть только полнейшим выражением, исполнением и совершением христианства. Но какое же совершение христианства возможно при братоубийственной розни двух главных его частей? Итак, новое слово России есть прежде всего слово религиозного примирения между Востоком и Западом. Оригинально ли, самобытно ли это слово — это вопрос праздный: если у русского народа есть самобытные силы, то он сумеет сказать это слово по-своему, но сказать его он должен, если хочет повиноваться воле Божией, если хочет нелживо говорить про «святую Русь». Ибо это слово соединения есть слово святое и божественное, оно одно может дать нам и истинную славу — славу сынов Божиих: «блаженны миротворцы, яко тии сынове Божии нарекутся».

И почему же это слово так возмущает вас? Не потому ли, что вместо религиозного объединения вам представляется *облатынение* русской церкви, как будто дело идет о какой-то внешней механической унии. Но верите же вы в духовные силы Востока и России, те силы, которые так явно проявились в русской истории? Я эти силы признаю, а потому и жду их нового проявления. И в соединении церквей я вижу не умерщвление русской церкви, а ее оживление, небывалое возвышение нашей духовной власти, украшение нашей церковной жизни, освящение и одухотворение жизни гражданской и народной — явное обнаружение святой Руси. И для того чтобы это совершилось, необходимо самоотречение *не в грубом физическом смысле, не самоубийство,* а самоотречение в смысле чисто нравственном, т. е. приложение к делу тех лучших свойств русской народности, на которые и вы указываете: истинной религиозности, братолюбия, широты взгляда, веротерпимости, свободы от всякой исключительности и прежде всего — *духовного смирения.*

В одном месте вашей последней статьи вы замечаете, что о духовном смирении русского народа слыхал кое-что и г. Соловьев. Да, я действительно слыхал о духовном

смирении русского народа, и не только слыхал, но и поверил ему, и не только поверил, но и опираюсь на него в своих взглядах на церковный вопрос. Вы, конечно, более моего слыхали о русском смирении, но я очень хотел бы знать, как вы связываете с этим духовным смирением те задачи усиленного национализма, те возбуждения народного самолюбия, которые вы нам предлагаете. Пока вы этого не покажете, я, к сожалению, не могу ни принять, ни даже понять и того совета, с которым вы обращаетесь ко мне в заключение: не отделять себя от народа, воссоединиться с русским народным духом. Я не знаю, что вы под этим разумеете, про какой дух вы говорите. Тот ли это дух, который водил наших предков за истинной верой в Византию, за государственным началом к варягам, за просвещением к немцам, дух, который всегда внушал им искать не своего, а хорошего?

Если вы его разумеете, то покажите же, что соединение церквей есть нехорошее дело. Нет, вы сами называете его похвальным. Я же твердо знаю, что это есть истинное святое дело и что посильное служение этому святому делу не может отделить меня от *святой* Руси.

IV

СЛАВЯНСКИЙ ВОПРОС[1]

I

Нельзя считать простою случайностью, что национальное направление в нашей литературе и общественной жизни получило название не *русского* или *русофильского,* даже не *восточного,* а *славянофильского.* Напрасно некоторые писатели этого направления протестовали против такого названия и предлагали другие: всемирно-исторические задачи России теснейшим образом связаны с славянством, и русское направление *должно* быть славянофильским — не в смысле племенных симпатий только, но еще в ином, более широком и важном смысле.

Хотя нашему национальному пробуждению (в тридцатых и сороковых годах) уже предшествовало подобное же национальное движение у немцев, итальянцев, греков, но мы имели пред ними одно важное преимущество. Им

[1] Напечатано в «Известиях Слав<янского> общ<ества>». Июнь, 1884.

приходилось прежде всего хлопотать о внешней самостоятельности и единстве своего народа; они должны были отстаивать эту самостоятельность и единство в постоянной политической борьбе. Нам это было вовсе не нужно: политическая самостоятельность и единство России были давно обеспечены создателями Русского государства, собирателями Русской земли от Ивана Калиты и Дмитрия Донского до Петра Великого и Екатерины II. Бороться за национальное существование нам, слава Богу, не приходится. Другие задачи, которые еще могут представляться нашему национализму, например — поддержка русского элемента на окраинах, сохранение бытовых особенностей русской жизни и т. п., имеют, бесспорно, лишь второстепенное значение: не ими исчерпываются исторические судьбы России. И наши славянофилы, занимаясь более или менее этими второстепенными вопросами, не ставили их на первый план. Вообще, хотя славянофильство постоянно подпадало увлечениям национализма, но поглощено ими не было. Не имея надобности бороться за самостоятельность России как политического тела, лучшие силы нашего национального направления могли сосредоточиться на высших духовных задачах России — на том новом слове, которое Россия несет миру, на том великом всемирном деле, которое она должна совершить. Их вера в это особое призвание России была тесно связана с другим их убеждением, что Европа, представляемая романским и германским племенем, отживает свой век, сказала свое последнее слово, сделала свое дело и что теперь судьбы мира должны перейти к славянству, с Россией во главе. Славянофилы так решительно *выделяли* Россию из общего строя европейской культуры, так горячо настаивали на *особом* призвании России только потому, что они были, с другой стороны, уверены если не в наступившем, то, во всяком случае, в неминуемом «гниении» Запада. Ибо если Запад не подлежит неизбежному разложению, если европейские народы еще не сказали своего последнего слова, еще продолжают свою историческую работу, то на каком же основании мы должны непременно отделяться от них и противопоставлять себя всей Европе, вместо того чтобы чувствовать себя одним из европейских народов? Если западная цивилизация не закончила своего развития *и мы не знаем ее результатов и пределов,* то на каком основании будем мы отнимать у нее общечеловеческий, вселенский характер? И в таком случае, войдя уже со времен Петра Великого в среду европейских народов, не должны

ли мы прилагать свои народные силы к общему делу просвещения, социальной правды и культуры,— к такому делу, в котором солидарно все историческое человечество, несмотря на различие национальных особенностей, несмотря на столкновения народных интересов? Именно такою точкою зрения руководятся наши западники, и прямо осуждать их за это, обвинять их в какой-то оторванности от народа, в отсутствии национальных и патриотических чувств и т. д.— было бы величайшею несправедливостью. Если они убеждены в безусловном достоинстве и вселенском значении европейской культуры, то их прямая патриотическая обязанность — стараться о наибольшем приобщении России к этой культуре. Нельзя осуждать их образа действия, не показавши ясно ошибочности их убеждения. А это можно сделать двояким путем: или критически — доказывая ограниченность и несостоятельность последних выводов западной романо-германской цивилизации, или органически — развивая начала самобытной славянской культуры. На первом, критическом, пути потрудились у нас три замечательные писателя, которые таким образом более всех других сделали для теоретического, наукообразного обоснования славянофильских взглядов, хотя этих писателей обыкновенно и не причисляют к представителям собственно славянофильской школы. Я разумею Н. Я. Данилевского («Россия и Европа»), Н. Н. Страхова («Борьба с Западом») и К. Н. Леонтьева («Византизм и славянство»). Эти три писателя, каждый по-своему и с разных сторон, указали на все существенное, что подтверждает славянофильский тезис о неизбежном разложении Запада. Ясно, однако, что решительных результатов в пользу славянофильства нельзя еще достигнуть этим критическим путем. Тезис о разложении Запада (если и принять его доказанным), конечно, был бы достаточен для того, чтобы подорвать западничество, но далеко не достаточен, чтобы утвердить славянофильство. Если европейскому миру предстоит разложение и гибель, то где ручательство, что мы не погибнем вместе с ним? Если, видя крушение романо-германского мира, мы верим в спасение и великую будущность мира славянского, то для оправдания этой веры мы должны показать те спасительные и животворные начала, которых лишен Запад и которые находятся у нас. Уже первые славянофилы, верные религиозному характеру русского народа, находили наше жизненное начало в религиозной области — в православной церк-

ви; с братолюбивою сущностью православия связывали они и весь строй народной жизни, основанный не на борьбе, а на общинной солидарности, обеспеченный не формальными гарантиями, а взаимным доверием.

Признавши православие вселенской церкви за высшее начало нашей жизни, славянофилы положили истинное основание нашему национальному сознанию. Но, становясь на религиозную почву, славянофильство необходимо должно взглянуть и на Запад с религиозной точки зрения. Если жизнь народов определяется религией, если судьбы России и славянства зависят от православной церкви, то такое же значение для мира западного должно быть приписано церкви католической. Противоположность двух миров — романо-германского и славянского — должна быть возведена к исконной противоположности их духовных начал — восточного православия и западного католичества, как это и было указано еще первыми славянофилами. Но при этом представляется следующее важное соображение. Те признаки исторической смерти и наступающего разложения, которые указываются славянофилами в западной цивилизации, никак не принадлежат католической культуре, той культуре, которая основана Григорием VII и Людовиком IX, Дантом и Рафаэлем, Альбертом Великим и Фомой Аквинским, Колумбом, Гутенбергом и Коперником. Та Европа, которая «гниет», есть Европа антихристианская, в частности антикатолическая. Правда, говорят иногда, что антихристианское движение на Западе порождено самим католичеством или, по крайней мере, что католичество виновно в этом разлагающем движении. Кто же, однако, решится утверждать, что от миросозерцания Данта Алигиери лежит прямой путь к миросозерцанию Бюхнера, что св. Франциск д'Ассизи есть отдаленный предшественник Лассаля и что дух Элоизы или Жанны д'Арк почил на Луизе Мишель! Если обвинение католичества за современное антихристианство освободить от явных натяжек, то оно может иметь лишь тот смысл, что историческая деятельность западной церкви не соответствовала *полноте* христианской истины, не могла вполне переродить жизнь католических народов в христианском духе и таким образом дала возможность обнаружиться в этой жизни антихристианскому началу. Неизбежно признать этот факт, но трудно нам признавать за собой право на его осуждение. Нельзя сказать, что внешняя деятельность церковных людей на Востоке совершенно соответствовала полноте христианской истины, что эта

истина вполне воплощена в жизни православных народов, что антихристианское движение не обнаруживается и у нас. Практическое воздействие христианского начала на жизнь государств и народов нельзя признать достаточным и на Востоке, так же как и на Западе; ни там, ни здесь жизненная задача христианства не была успешно исполнена, и для объяснения этого общего неуспеха необходимо указать его общую причину.

Мы знаем, что когда видимая церковь не была расколота на две половины, истина христианская укреплялась и торжествовала. Совокупными усилиями Востока и Запада ересь была побеждена, православие утверждено, догмат определен и вера христианская распространена от Абиссинии до Скандинавии и от Ирландии до России и Персии. Это возрастание христианства останавливается с разделением церквей в XI-м веке, а с отделением протестантов в XVI-м веке начинаются постоянные успехи антихристианского направления в жизни и мысли европейских народов. Это явное, видимое в современной Европе торжество антихристианского начала было только следствием его прежнего тайного торжества в разделении церквей и в отделении протестантства от церкви. Важно здесь не столько материальное распадение христианского мира на три части, сколько нарушение внутреннего единства между тремя главными образующими и правящими началами христианского человечества.

II

Христианское человечество в своих зиждительных началах носит образ и подобие Христово. Этот образ и подобие проявляется во всем существе христианства, во всех сторонах его существования. Но здесь мы имеем в виду только одну деятельную, или практическую, сторону. Мы не будем говорить ни о вечной истине, ни о таинственной жизни Христовой, а только о *пути* к этой истине и жизни. Христос, как путь к истинной жизни, является в трояком значении, или в трех достоинствах, которые издавна различались церковью: достоинство *царя,* достоинство *первосвященника* и достоинство *пророка* (не в смысле прорицателя, а в смысле свободного вдохновенного проповедника). Как единородный от Отца, как получивший от Него всякую власть и всякий суд на небе и на земле, Христос есть Царь. Он есть вместе с тем Первосвященник, вземляй на Себя грехи мира, которого Отец

освятил и послал для совершения искупительной жертвы. Наконец, как исполненный Духа Святого, как носитель и начинатель новой свободной жизни, Он есть совершенный Пророк. Эти три достоинства Христа бессознательно засвидетельствованы Его врагами и палачами.

Первосвященник ветхозаветный засвидетельствовал достоинство Христа как истинного новозаветного первосвященника, умирающего за людей своих, как доброго пастыря, полагающего душу за овец. «Един же некто от них Каиафа, архиерей сый лету тому, рече им: вы не весте ничесоже; ни помышляете, яко уне есть нам, да един человек умрет за люди, а не весь язык погибнет. Сего же о себе не рече, но архиерей сый лету тому, пророче, яко хотяше Иисус умрети за люди; и не токмо за люди, но да и чада Божия расточеная соберет воедино» (Ев. Иоанна XI, 49—52).

От законного первосвященника Первосвященник благодати получил первое признание. И царем Его признал законный представитель царской власти — наместник римского императора — и еще более явно и торжественно засвидетельствовал это признание. «Написа же и титла Пилат, и положи на кресте: бе же написано: Иисус Назорянин Царь Иудейский. Сего же титла мнози чтоша от иудей, яко близ бе место града, идеже пропяша Иисуса; и бе написано еврейски, гречески, римски. Глаголаху убо Пилату архиерее иудейстии: не пиши царь иудейский; но яко сам рече: царь есмь иудейский. Отвеща Пилат: еже писах, писах» (Ев. Иоанна XIX, 19—22). Наконец, пророческое достоинство Христа, Его свободно-творческое служение делу Божию засвидетельствовано враждебной Ему толпой, издевавшейся над распятым: «Мимоходящии же хуляху Его, покивающе главами своими, и глаголюще: разоряй церковь и тремя денми созидаяй, спасися Сам» (Ев. Матфея XXVII, 39,40).

Дело всемирного спасения, которому Христос положил начало искупительным подвигом, еще продолжается в мире: еще не все призванные усвоили себе искупительную жертву Вечного Первосвященника, еще не все покорились власти верховного Царя, еще не все услышали голос Пророка Божия. А потому продолжается и первосвященническое, и царское, и пророческое служение Христово. Но в видимой церкви Христос не действует непосредственно: Он избирает человеческие орудия для своего богочеловеческого действия. Он сам есть единый первоначальный и подлинный первосвященник, царь и пророк, но для видимого постоянного руководства христи-

анского мира Он освящает духовную власть человеческую, благословляет и царскую власть в человечестве, возбуждает и свободное проповедничество в людях своих. И всегда, в каждый момент существования христианства, должен быть в Нем видимый первосвященник Божий, должен быть и царь христианский, и не должно оскудевать свободное веяние Духа Божия, воздвигающее пророков от среды народа.

Согласием этих трех служений: первосвященнического, царского и пророческого — держится единство видимой церкви, ее правильная жизнь и развитие. Согласие этих трех служений в человечестве есть подобие их совершенного единства во Христе: в Нем они совпадают, как в средоточии, — у нас должны быть соединены, как на окружности. Когда первосвященник, царь и свободный деятель согласны между собою, тогда они могут собирательно совершать такое же служение, какое Христос совершил единолично, тогда они действительно представляют собою всю Церковь и могут возводить ее к полноте возраста Христова.

Полное согласие этих трех служений всегда признавалось желанным и необходимым как на Востоке, так и на Западе. Христианский мир никогда не отказывался *в принципе* от своего единства, не разделял Христа. Но на деле, фактически, это разделение совершилось. Сначала явилось соперничество между первосвященническою и царскою властью. Христианский Восток избрал царя носителем единовластия, представителем единства, верховным вождем и управителем своей жизни; христианский Запад сосредоточился вокруг первосвященника. Ограниченность и греховность человеческая враждебно противопоставила друг другу эти два начала, которые в правде богочеловеческой должны восполнять друг друга. Явилось разделение между царским Востоком и первосвященническим Западом, но и в самом западном мире царская власть не надолго примирилась с своим подчиненным положением и скоро восстала против первосвященнического единовластия. Беззаконная вражда между этими двумя образующими началами христианского мира дала место еще более беззаконному проявлению третьего начала — свободной проповеди, или пророчества. Это начало, не столь определенное по существу своему, способно идти гораздо дальше в своих злоупотреблениях, нежели два первые начала. И в самом деле, протестантский мир представляет нам бедственную картину мнимо духовной свободы, доходящей до освобождения от всякого единства, от всякой

истины и святыни. Царский Восток и папский Запад, несмотря на свое разделение, сохраняют святыню церкви и идеал вселенского единства; но осуществить это единство, устроить и управить христианский мир, покорив его правде Божией, они доселе не могут. И вот мы видим христианский мир, раздробленный на множество враждующих между собою элементов, преданный усобице и безначалию, видим передовых людей Европы, проповедующих пессимизм и отчаяние, приглашающих человечество к коллективному самоубийству.

«Запад, романо-германская Европа гниет,— говорили славянофилы.— Но Европа должна сойти с исторической сцены и уступить место славянскому миру. В славянстве спасение».

Но какая же Европа гниет — христианская или антихристианская? Положительные начала христианства еще не истреблены в Европе; носительница этих начал, католическая церковь, утратила только свое внешнее значение и преобладание, но нисколько не разлагается, а, напротив, объединяется и сосредоточивается в себе. Славянофилы справедливо видели в католичестве внутреннюю силу или душу западной жизни; если эта душа не совсем оставила свое тело, а только утратила полноту своего действия в нем, то, значит, современное состояние Европы не есть общее посмертное разложение, а только частный болезненный процесс. Этот болезненный процесс может окончиться смертью, если действие жизненного начала ослабеет еще более и совсем исчезнет, но он может окончиться и выздоровлением, если недостаточно сильное действие жизненного начала будет восполнено и усилено; и если оно может быть восполнено и усилено со стороны нашего славянского мира, то в этом, конечно, и состоит наше настоящее призвание.

Держась славянофильского верования в особое призвание и великую будущность славянства, не следует ли дать этой вере более ясное, а главное, более человеколюбивое и христианское выражение, нежели то, которое высказывается в учении о гниении Запада? Лучше полагать призвание славянства не в том, чтобы *сменить* Европу на исторической сцене, а в том, чтобы *исцелить* ее и *воздвигнуть* к новой, более полной жизни. Если романо-германские народы разлагаются и гибнут по мере ослабления в них положительного христианского начала, то славянство должно *усилить* это положительное христианское начало, еще сохраняющееся на Западе в католической церкви.

III

Романо-германский мир поражен тяжким недугом, в некоторых частях его заметны признаки разложения — что же из этого следует? Если мы здоровы, то мы обязаны помочь больному ближнему, а не удаляться от него. А если и сами мы нездоровы? В сущности, и мы, и Европа страдаем от одного общего недуга: от дезорганизации общественных сил, и причина этому общая — неправильное отношение друг к другу двух главных образующих начал христианства, неправильность, обусловленная разделением церквей и парализующая действие обоих начал. И если разделение церквей есть причина нашего общего недуга, то соединение их будет началом всеобщего исцеления.

И это прежде всего нужно для нас самих. Единение между нами и жизненным началом Запада будет, вместе с тем, объединением самого славянства. Когда говорят о всеславянстве, о славянском культурно-историческом типе, то не обращают достаточного внимания на то, что все славянство разделено пополам, что есть два славянские типа, две славянские культуры. Эти два славянства различаются не этнографическими только особенностями, а, главное, своими духовными началами: славянство западное образовалось под духовным воздействием Рима, славянство восточное — под духовным воздействием Византии. Эта двойственность и составляет сущность славянского вопроса. Жизненный вопрос для славянских народностей не в том, как им освободиться от иноплеменников: бóльшая часть этого дела уже сделана, и довершение остального есть лишь вопрос времени; жизненный же вопрос для славянства гораздо труднее и значительнее: как и чем соединить два разрозненные мира — греко-славянский и латино-славянский? Просто, само собою, это соединение совершиться не может: не говоря уже о поляках, и остальные западные славяне, чехи, хорваты, словенцы, не обнаруживают никакой готовности оторваться от католической Европы и войти в состав греко-восточного царства. Внешнее объединение восточного и западного славянства, так же как и объединение всего восточного и западного мира, возможно и желательно только путем внутреннего соединения тех образующих начал восточного и западного христианства, которые исторически разделились между собою, но по истинному

смыслу христианства должны не исключать, а восполнять друг друга.

Западные славяне — католики и хотят всегда оставаться католиками. Восточные славяне, с Россией во главе, — православные и всегда останутся православными. Ни те не откажутся от католичества, ни мы не откажемся от православия. Ясно, значит, что духовное единение восточных и западных славян (так же как и вселенское единение) возможно только в том случае, если православие и католичество не будут исключать друг друга, если можно будет, оставаясь православным, быть вместе с тем католиком, и оставаясь католиком — быть православным. И это никак не противоречит существу дела. Западная церковь никогда не отрекалась от православия, и восточная церковь никогда не отказывалась от кафоличности. Отличительные особенности этих церквей, заостренные племенным антагонизмом, враждебно обращены друг против друга, но некогда они мирно совмещались и еще должны совместиться в полноте вселенской церкви.

Крепче всего антагонизм восточного и западного христианства укоренился на почве церковно-политической. Главный упрек, который делают нам католики, это наш *цезарепапизм;* главный упрек, который мы им делаем, — это их *папоцезаризм.* Католики упрекают греков и нас за то, что будто бы те делали, а мы до сих пор делаем императора — главой церкви. Мы их упрекаем за то, что они не только сделали папу светским государем, но хотели бы и всех остальных государей подчинить ему, сделать его главою государства вообще. Но к кому и чему, собственно, относятся эти обоюдные обвинения? В каком догмате католической церкви установлены государственные права папы, в каком определении ex cathedra папа объявлен главою христианского государства? Таких догматов и определений не существует. С другой стороны, и главенство царя над церковью никак не есть догмат православия. Значит, ни католическая церковь не повинна в папоцезаризме, ни православная не повинна в цезарепапизме. Если же церковно-политические принципы Востока и Запада освободить от исторических злоупотреблений, которые нельзя отрицать, но за которые не должно держаться, так как они не имеют никакой высшей санкции, то и окажется, что наш цезарепапизм сводится к истинной и многозначительной идее христианского царя, как особой самостоятельной власти и особого служения в церкви, — и точно так же западный папоцезаризм сводится к истинной

и многозначительной идее верховного первосвященника, который, пользуясь высшим духовным авторитетом во всем христианском мире, является с таким авторитетом и перед христианским государством, хотя и не имеет над ним никакой прямой власти в государственных делах. Духовный авторитет первосвященника и государственная власть христианского царя не могут противоречить друг другу, исключать друг друга. Эти два начала исключают друг друга лишь своими злоупотреблениями, но первое и коренное злоупотребление есть именно их рознь, их враждебное противопоставление.

Так как высшая духовная и высшая светская власть по существу своему разнородны и имеют свои особые области, то их совместное существование нисколько не нарушает их самостоятельности и не образует двоевластия. Для столкновения и противоборства этих двух властей нет никакого принципиального законного основания. Точно так же нет никакого принципиального и справедливого основания для антагонизма между папским единовластием и соборным началом восточной церкви. Для христианства существенна идея первосвященника, необходимо бытие в церкви архиерея, непрерывным преемством связанного с апостолами и Христом, единым вечным Первосвященником. Эта идея первосвященника на Западе представлялась преимущественно единолично, сосредоточиваясь в лице верховного первосвященника, папы. На Востоке та же самая идея являлась преимущественно собирательно — в соборе епископов. Это есть различие и контраст, но не противоречие. Восточное христианство, сосредоточив свое единство в лице христианского царя и его единовластию предоставив внешнее представительство церкви, признав императора «наружным архиереем», как называл себя Константин Великий, внутренние дела церкви решало обыкновенно чрез собор епископов. Это, однако, вовсе не значит, чтобы православная церковь принимала самую форму соборности за *непременное* ручательство истины или чтобы она признавала собор епископов за *единственно* законный и совершенный образ церковного правления. Мы верим в семь вселенских соборов, потому что они определили истинный православный догмат. Эти соборы и на том же основании почитаются и в западной церкви. Верить же в собор *вообще* или в «соборное начало» никто не обязан. Да такая вера и не может иметь для себя основания. Соборное начало само по себе есть начало человеческое и как все человеческое может быть обращено и в хорошую, и в худую сторону. Рядом с истинными пра-

вославными соборами были соборы ложные, еретические, и один из них, имевший притом все наружные признаки вселенского собора, остался в церковной истории с прозванием разбойничьего собора. Ясно, таким образом, что соборность не ручается за истинность, а следовательно, не может быть предметом веры. Если в славянском чтении символа веры церковь признается соборною, то это, как известно, есть лишь архаический перевод греческого слова καθολικὴ и, следовательно, означает церковь, собранную отовсюду, церковь всеобщую, а никак не церковь, управляемую собором епископов: для выражения этого последнего смысла по-гречески должно было бы стоять не καθολικὴ, а συνοδικὴ. Опираться на иное истолкование славянского перевода, как на аргумент в пользу соборного начала для всей церкви, было бы очень неправильно и в особенности неудобно относительно православных греков, которые в символе ничего не читают о соборном начале и весьма охотно сосредоточили бы управление всею церковью в руках вселенского патриарха в Царьграде.

Правильная соборность, как одна из существенных форм церковного действия, не исключает никакого другого начала и никаким другим началом не исключается. В этом смысле соборность всегда признавалась и представителями церковного единовластия — римскими папами. Все те вселенские соборы, которые почитаются на Востоке, были признаны и папами, не исключая и того из этих соборов (Второго), на котором вовсе не было представителей западной церкви. Да и после злополучного разделения церквей соборное начало проявлялось на Западе даже гораздо сильнее, чем на Востоке. Не говоря о великом множестве частных соборов во всех странах Европы, после разделения церквей было до двенадцати общих соборов всей западной церкви, из коих на двух (Лионском и Флорентийском) были представители православного Востока. Папское единовластие не утверждается в *исключительном* смысле и постановлениями последнего Ватиканского собора. Слова non autem ex consensu ecclesiae, взятые в связи с своим контекстом, означают только, что решения, объявленные папой ex cathedra, т. е. в качестве учителя всей церкви, могут иметь законную силу и без формального согласия епископского собора и прочих верующих. Этим ограничивается, но не исключается значение соборного начала в церкви. Принцип папского единовластия в западной церкви не мешал и не мешает папам

действовать соборно. Находя первообраз этого единовластия в первенствующем значении апостола Петра, они знают, что вместе с ним были другие апостолы, был собор апостольский. Точно так же и восточная церковь, находящая в этом апостольском соборе первообраз своего церковного строя, не обязана из-за этого отвергать особого значения апостола Петра и его преемников. И действительно, до разделения церквей соборное начало в церкви восточной не мешало ей понимать и принимать особый авторитет римского престола. Достаточно прочесть сохранившиеся (в греческом подлиннике) акты Третьего, Четвертого, Шестого и Седьмого Вселенских соборов, чтобы видеть, какое выдающееся значение имели догматические послания пап[1]. Вообще вселенские соборы созывались православными императорами и руководились догматическими указаниями православных пап. Самые лучшие и важные моменты в жизни вселенской церкви были моментами полного согласия и единодушия папы, императора и собора.

Это согласие, нарушенное злополучным разделением церквей, может и должно быть восстановлено. Что должны сделать католики для соединения с нами — это их дело. С нашей же стороны для соединения с ними не нужно отказываться ни от чего своего истинного и существенного: нужно только отрешиться от предубеждений и недоразумений, порожденных давней враждой.— В области церковно-политической Восток стоит за самостоятельную власть христианского царя и его особое значение в церкви; эта власть и это значение не отвергаются католичеством, и, сохраняя этот свой принцип, мы можем соединиться с католичеством. В области собственно церковной Восток стоит за соборный элемент в церковном управлении и, в частности, за непреложность догматических решений семи вселенских соборов: эти соборы и их решения вместе с нами признает и католичество, не отрицает оно и соборного элемента вообще, и мы можем соединиться с католичеством, твердо держась нашего и вселенского предания. Все, нами признаваемое, признается и католиками, ничего, нами не признаваемого, они не отрицают. Они стоят и строят на том же самом церковном основании, на каком и мы, и мы могли осуждать не основание их, которое есть и наше — единое святое и ис-

[1] От Первого и Второго Вселенских соборов, как известно, вовсе не осталось актов, а от Пятого — только в латинском переводе.

тинное основание церкви, а лишь те постройки, которые они сделали на этом основании. Однако, по справедливому замечанию знаменитого митрополита Филарета, хотя бы эти постройки были из тростия и соломы, мы осуждать их не имеем права, ибо такой суд, согласно апостольскому учению, принадлежит одному Богу и объявится лишь в конце времен. Особенно же мы, восточные, не имеем права на такой суд; ибо мы хотя и свято храним божественное основание церкви, но вот уже девятый век ничего на нем не созидаем и часто пользуемся трудами этих самых порицаемых нами зодчих. Немало обвинений делается католичеству с нашей стороны. Одни видят в католичестве господство рационализма и логического формализма; другие, напротив — преобладание грубого сенсуализма и материализма; для одних католичество есть возвращение к языческому романизму, для других же оно есть повторение юдаизма; некоторые, не отрицая христианского характера в католичестве, обвиняют его только в ереси (притом одни в одной, другие в другой), а иные останавливаются и перед этим обвинением, ограничиваясь лишь упреком в расколе. Но уже великое множество таких обвинений, несогласных между собою, а иногда и прямо исключающих друг друга; в связи с этим непостоянство в практическом отношении греческой церкви к католичеству — эти колебания и переходы от полной унии до перекрещивания латинян,— все это ясно показывает, что мы имеем здесь дело с вопросом нерешенным и что наши резкие осуждения католичества, признание его ересью и т. п. суть лишь частные мнения, ни для кого не обязательные. А между тем, пока не решен этот великий церковный вопрос, остается нерешенным и вопрос славянский, и нечего нам думать о единении славян, о всеславянстве и его всемирном призвании. Какое же возможно единение между народами, у которых самые их духовные жизненные начала разделены и враждуют между собою? Разве недостаточно показал вековой опыт, что духовная рознь сильнее кровного братства? Итак, прежде всего подумаем о духовном соединении.

IV

Если церковный вопрос, в котором содержится сущность славянского вопроса, есть для нас доселе вопрос нерешенный, то прежде всего необходима полная и всесторонняя свобода его обсуждения — свобода богословской

полемики по всем спорным пунктам между восточною и западною церковью. Без этой свободы невозможно искоренение застарелых предрассудков и устранение новых недоразумений, невозможно взаимное понимание, сближение и соглашение. А без соглашения Востока и Запада на почве церковной невозможно ни истинное единение славян, ни успешное исполнение всемирно-исторических задач России. Допущение у нас полной богословской свободы в церковном споре Востока и Запада представляется иным как дело маловажное. Но всякое, самое великое дело для своего *практического* осуществления в каждый данный момент требует известного реального условия, которое само по себе может казаться маловажным, и всякая речь о том великом деле должна оканчиваться указанием этого ближайшего практического условия для его осуществления. Таким ближайшим практическим условием для великой будущности России и славянства является полная свобода духовного взаимодействия между западным католичеством и нашим православием. Вполне свободен голос вражды и осуждения, а проповедь церковного примирения встречает нежеланные препятствия. При таких условиях враждебные предрассудки все более и более укореняются и в общественном мнении, и в богословских школах, и церковное соединение является невозможным. А это соединение, это исцеление христианского мира, восстановление в нем образа Христова есть и для России, и для славянства, и для всего человечества *единое на потребу,* к нему же вся прочая приложатся. Вот почему и прежнюю свою речь о национальных делах России, и теперешнюю речь о славянском вопросе я должен заключить желанием, чтобы у нас была допущена полная богословская свобода, чтобы мы могли войти в беспрепятственное общение с церковными силами Запада, ибо это есть первый шаг и ближайшее условие к соединению церквей.

Почтенный редактор «Руси» указывает (в № 7-м), что в XVI и XVII веках существовало свободное взаимодействие между католичеством и православием в Западной России, т. е. в пределах бывшего Польского королевства, и однако же не повело ни к каким благим результатам. Но странно было бы ожидать, чтобы желанное соединение церквей совершилось одной западной полупольской окраиной России. Да и вообще в ту эпоху, на которую указывает И. С. Аксаков, вся Россия, разъединенная и лишенная образовательных средств, не могла думать о своей

высшей духовной задаче: ей предстоял еще другой, менее высокий, но также необходимый национальный подвиг, который и был совершен под водительством Петра Великого. Всякому времени своя первенствующая задача. Первенствующая задача нашего времени есть духовное объединение и обновление христианства, начало его действительного осуществления в общей жизни человечества. Враждою и отчуждением от западного христианства мы этого не достигнем. Нам следует вступить в общение с положительными духовными силами Запада. Это свободное общение с ними есть единственный путь к взаимному уразумению и миру.

Отсутствие же этой свободы привело нас в такое положение, что одно слово о примирении вызывает новую вражду, как это пришлось испытать и мне, в особенности по поводу статьи о народности. Насколько я сам виноват в недоразумениях, вызванных этой статьей, произошли ли они от неточности моей мысли или от чего другого — я не берусь судить. Могу лишь сослаться на замечание почтенной редакции «Славянских известий», что иные читатели представляют для мысли автора препятствия неодолимые.

Как бы то ни было, чтобы по возможности предотвратить новые недоразумения, я выскажу изложенные мною взгляды в следующих кратких положениях.

Восточное православие и западное католичество по своим образующим началам не исключают, а восполняют друг друга. Их враждебное противоположение не вытекает из их истинной сущности, а есть лишь временный исторический факт.

Желанное соединение церквей никак не может состоять в облатынении православного Востока или исключительном преобладании западной церкви. Между этими двумя церквами может и должно быть такое сочетание, при котором каждая сохраняет свое образующее начало и свои особенности, упраздняя только вражду и исключительность.

Тот подвиг национального самоотречения, который требуется от России для соединения церквей, необходим для самой России, чтобы проявить и утвердить наши жизненные начала в их истинном смысле и значении.

Ибо под русской народностью я разумею не этнографическую только единицу с ее натуральными особенностями и материальными интересами, а такой народ, который чувствует, что выше всех особенностей и интересов

есть общее вселенское дело Божие, — народ, готовый посвятить себя этому делу, народ *теократический* по призванию и по обязанности.

V

ЧТО ТРЕБУЕТСЯ ОТ РУССКОЙ ПАРТИИ?[1]

I

Когда стараниями славянофильского кружка проявилось в нашем обществе национальное самоутверждение, ясно обнаружилось одно любопытное обстоятельство. В наших представлениях о народной самобытности именно самобытного-то оказывается очень немного, и наиболее горячие патриоты нередко являются жалкими подражателями в самых своих понятиях о патриотизме. Что думает насчет этого русский народ, в чем он видит себе добро и в чем худо, — об этом нам не нужно справляться. Мы знаем, как действуют патриоты разных европейских стран, — приложим их взгляды и приемы к нашему отечеству, и национальная политика готова.

Этот отвлеченный патриотизм, бессознательно веруя в свои образцы, не знает вопросов и сомнений и охотно возлагает на Россию самые странные задачи. Если бы наши соседи китайцы вместо индийского опиума вдруг пристрастились к мухоморам, обильно украшающим сибирские леса, то наверное нашлись бы такие патриоты, которые в своей ревности о пользах русской торговли стали бы громко требовать, чтобы Россия принудила китайское правительство допустить беспрепятственный ввоз мухоморов в Небесную империю: ведь не задумывались же в подобных случаях англичане. А у кого, как не у них, искать настоящего патриотизма и здравого понимания национальных интересов? Но тут-то бы легко и обнаружилась разница между патриотизмом подражательным и самобытным. Ибо всякий простой человек из нашего наро-

[1] Статья эта, написанная в начале 1886 г. и напечатанная в «Московском сборнике» (1887), говорит об идеальных требованиях истинно русской политики в противоположность тому грубому и безыдейному национализму, который господствует у нас в последние годы. Бессмысленный и лживый патриотизм, выражающийся в делах злобы и насилия, — вот единственный практический результат, к которому привели пока славянофильские мечтания. Кажется, немногие серьезные люди этой школы поняли урок и повернули на путь «самоотречения».

да хорошо понимает и при случае выскажет, что интерес — интересом, но что и честь России чего-нибудь да стоит, а эта честь (по русским понятиям) решительно не позволяет делать из мошеннической аферы предмет государственной политики. Тут же бы, кстати, обнаружилось и несогласие истинно русского ума с тою мыслью, которая сделалась повсюду как бы аксиомой,— а именно, будто нравственные требования относятся только к личной жизни, а в политике *все позволено.* В противность этой мнимой аксиоме те самые русские купцы, которые в своей торговле не только что китайцев, но и собственных сограждан готовы отравлять за лишние гроши,— они же ни за что не допустят, чтобы Россия *как целое,* как нация и государство, стала действовать по тому же правилу. Согласно такому, действительно русскому патриотизму (который, впрочем, никогда еще не проявлялся с полною сознательностью и последовательностью), у целого народа не только есть совесть, но иногда эта совесть в делах национальной политики оказывается более чувствительною и требовательною, нежели личная совесть в житейских делах.

Если в нашем обществе образуется русская истинно национальная партия, то она, несомненно, должна держаться того патриотизма, который свойствен всем простым русским людям, а никак не того, который переведен на русский язык с иностранного. Русская партия не только должна любить Россию и верить в ее великую будущность,— что само собою разумеется,— но, будучи сама частью России, и притом наиболее сознательною и активною, такая партия должна быть русскою в самом характере своих чувств и мыслей и в самых способах и приемах своего действия. Русская партия никак не может настаивать на том, чего русский народ не хочет и не умеет делать, что ему противно не по каким-нибудь временным предрассудкам, а по самому его нравственному существу.

Если пока еще, слава Богу, до обязательного отравления китайцев дело у нас не доходило, то есть действительные вопросы в нашей политике, при решении которых антирусский подражательный патриотизм, даже при полной искренности и благонамеренности, может оказать, однако, сомнительную услугу истинным интересам России. Было бы очень прискорбно, если бы, например, из подражания политике кн. Бисмарка мы поставили вопрос о наших окраинах на почву принудительного и прямолинейного обрусения.

История русского народа от начала и до наших дней знает только о безыскусственном и добровольном обрусении инородцев. В старину языческая Чудь (по крайней мере в середине нашей государственной области) постепенно и незаметно поглощалась христианскою Русью, как высшим культурным элементом; а в новейшее время настоящие европейцы нередко подвергались добровольному обрусению и даже делались ревностными русскими патриотами. В этом последнем случае русская культура была ни при чем, а привлекательно действовала на чужих людей лишь мягкость и подвижность нашего народного характера, многогранность русского ума, восприимчивость и терпимость русского чувства, т. е. именно все то, от чего мы должны отрекаться при всякой попытке *принудительного* обрусения. Как будто недовольные великим и спокойным русским морем, где для всех есть простор, мы хотим создать какие-то шумливые и бурливые потоки, которым недостает только альпийских теснин и ледников. Беда в том, что подобные опыты, ничуть не достигая своей невозможной цели, лишь понапрасну растравляют национальный антагонизм и решительно мешают незаметному, но действительному сближению с Россией чужих элементов. Так, можно быть уверенным, что поляки во времена Мицкевича более интересовались русскою литературою, нежели теперь, когда они *принудительно* знают по-русски.

Весьма поучительны в этом отношении недавно напечатанные воспоминания одного русского писателя об одесском Ришельевском лицее в тридцатых годах. Это учебное заведение, основанное иностранцем, заключало в себе лишь незначительное число настоящих русских; но зато всевозможные инородцы, наполнявшие лицей, чувствовали и заявляли себя русскими по духу во имя общей любви к русской литературе, к поэзии Пушкина. Вот как притягательно действовали *духовные* силы России при первом своем расцвете. Этому действию не мешала даже и «сильная власть» Николаевских времен, остававшаяся по отношению к инородцам в пределах чисто государственных задач.

Наш народ дорожит государственным единством и не допустил бы его нарушения. Но он никогда не смешивает государственного единства с национальным (как это делают на практике, а иногда и в теории, обрусители из школы «Московских ведомостей»). Русский народный взгляд не признает государственность саму по себе за высшую

и окончательную цель национальной жизни. Понимая всю важность государственного порядка, сильной власти и т. д., русский народ никогда не положит свою душу в эти политические идеи. Для него государство есть лишь необходимое средство, дающее народу возможность жить по-своему, ограждающее его от насилия чужих исторических стихий и обеспечивающее ему известную степень материального благосостояния.

Так думает русский народ, и так должна думать русская партия. Если в Германии «откровение национального духа» в философии Гегеля признало государственность за окончательную цель всемирной истории и за высшее объективное проявление человечества; если в согласии с этим национальная патриотическая партия в Германии есть исключительно государственная, и знаменитый ее вождь считает все позволенным для внешнего усиления и сплочения государства,— то что же следует отсюда для России и для русской партии? Если мы непременно хотим быть подражателями, то, конечно, ничто не препятствует перенести к себе государственную идею и политические приемы кн. Бисмарка. Точно так же мы можем себе усвоить идеи и приемы немецкой социал-демократии, французского или испанского коммунизма, английской аристократии и т. д. Но где же во всем этом настоящее место для самостоятельной и своеобразной национальной политики, какую должна себе усвоить *русская* партия?

Эта последняя имеет значение лишь как носительница русских чувств и взглядов. Русская партия никак не может быть исключительно или даже преимущественно *политическою* партией: тогда она не будет *русскою.* Ибо у нашего народа политика всегда на втором месте. А что же для него на первом плане, чего, собственно, ему более всего нужно? Мы полагаем, что если бы у русской партии и не было вполне готового ответа на этот вопрос, то ее главная забота должна быть в том, чтобы помочь русскому народу сказать и показать, чего он хочет. В каком *направлении* идут главные желания русского народа, об этом, кажется, не может быть вопроса. Но чем вернее и лучше это направление русского народного пути, тем более требуется для него свободы и простора. Освобождение русских духовных сил от крепостной зависимости, доселе над ними тяготеющей, будет, мы уверены, единственным способом и для усиления русского элемента в наших окраинах. Как главною патриотическою заботою наших

отцов было освобождение крестьян, так нам нужно прежде всего заботиться о духовном освобождении России. А политическое могущество, влияние на славян и все прочее — само собою приложится.

II

Помимо внешних благ, о которых должно заботиться государство, народ наш хочет еще совсем другого. Он хочет *правды,* т. е. согласия между действительною жизнью и тою истиной, в которую он верит. Истина, в которую верит русский народ, хранится в православной церкви. Но именно потому, что истина веры стала исключительно предметом благочестивого (а иногда и неблагочестивого) *охранения,* она потеряла живую и действенную силу, отделилась от действительности, перестала быть жизненною *правдой.* Народ наш не хочет одной отвлеченной истины, которая держится в памяти, хранится в предании,— он хочет истины, которая *действует* в жизни и этим действием себя оправдывает, становится правдою. Мы не говорим о *безусловном* соответствии между христианскою истиною и нашею действительностью,— ибо нет и не было в мире такой религии, такой церкви, такого общества, где бы внутренняя истина вполне воплощалась во всей жизни. Это было бы совершенство, которое не есть удел земного существования. Мы не говорим о совершенстве, а только о живом стремлении к нему, о той внутренней правде и правдивости, которая не позволяет человеку навсегда примириться с противоречием между истиною и жизнью. Именно это-то живое стремление, эта-то внутренняя правда и подрываются нашим злополучным охранительством. Они хотят *охранить* истину — и *хоронят* ее. Они решили, что истина не только дана человечеству,— что справедливо,— но что она дана в совершенно готовой и окончательной форме, и не только дана, но и сдана на хранение в подлежащее ведомство. И утвердили гроб, и запечатали камень, и поставили стражу.

И вот эта стража, эти хранители мертвой истины начинают словопрения с людьми, ищущими живой правды; эти люди не могут сами найти того, чего ищут, они блуждают, они вне истины. Все это так. Но зачем же давать им камень официального обличения вместо хлеба живой правды? Зачем забывать, что у одних есть власть, когда у других нет свободы? Да и свобода самих обличителей только против связанных, их сила — против безоружных.

Духовные пастыри и учители сами пасутся жезлом мирских надзирателей. А народ остается беспомощным в своих духовных нуждах.

Без свободной и открытой борьбы истина не может *постоять за себя,* не может овладеть действительностью, не может обнаружить своей жизненной силы и правды. Но истина нашей веры под охраной уголовных законов и духовной цензуры избавлена от свободной и открытой борьбы. Под тяжелой броней правительственной опеки наша церковь неуязвима для свободного слова. Капитал ее истины спрятан в надежном месте и если уже давно не дает никакой прибыли, то зато ни пропасть, ни истратиться не может. Очевидно, наши самодовольные охранители, когда читают Евангелие, старательно пропускают притчу о талантах. Иначе им пришлось бы задуматься о судьбе того осторожного и предусмотрительного раба, который вопреки своей кажущейся благонамеренности не заслужил похвалы и награды от господина своего.

Если неподвижность нашей церкви есть не смерть, а усыпление, то нужна свобода, чтобы разбудить ее. Если в заблуждениях нашего народного раскола сказывается живое, хотя и темное стремление к религиозной правде, ему необходим *свободный свет,* чтобы выбиться на прямую дорогу. Если характер и мировоззрение нашего народа заставляют нас именно в духовной области ждать настоящего обнаружения русских сил, то прежде всего нам должно настаивать на освобождении этих сил от бездушной, неосмысленной и неумелой опеки. Открытое испытание и оправдание истины в живой борьбе духовных сил, и для этого полная свобода вероисповедания, свобода всенародного мнения и слова — вот первая духовная потребность русского народа, а следовательно, и первое требование русской партии. Пока оно не будет исполнено, русская жизнь не войдет в нормальные условия и русские люди в области высших интересов будут принуждены выбирать между безжизненным преданием и произвольным умствованием, между легкомысленным индифферентизмом и злобствующим сектантством. Только свободное развитие может сохранить за религиозным преданием живую силу и примирить с ним умы, искренно ищущие правды.

Одно из двух: или Россия находится в духовном младенчестве, и тогда ни о каком сознательном общественном действии и ни о какой русской «партии» не может быть и разговора. Или же для России наступила пора ду-

ховной зрелости, и в таком случае русская партия должна прежде всего добиваться того, чтобы русский народ мог свободно идти своим путем. Не внешние враги и соперники, не поляки и немцы на наших окраинах составляют важную помеху для правильного хода русской жизни; настоящая наша беда — в той охранительной системе, которая всячески старается внутри самой России похоронить ее веру, угасить ее дух, заглушить ее слово.

VI

РОССИЯ И ЕВРОПА

—«Россия и Европа», Н. Я. Данилевского[1].
—«Дарвинизм», его же.
—«Борьба с Западом в русской литературе», Н. Страхова.

Леопольд Ранке в своей «Всемирной истории», излагая идеал государства у Платона, замечает, что идеал этот, решительно и намеренно противопоставленный основам тогдашней греческой государственности, был, в главных своих чертах, через много веков после Платона осуществлен в общем политическом строе средневековой Европы. Идеальное государство Платона основывается, как известно, на разделении трех классов: 1) рабочего, питающего общество (брюшная часть политического тела); 2) военного, защищающего или охраняющего общество (грудная часть), и 3) духовного или философского, управляющего обществом (головная часть). И именно это основное политическое деление,— говорит Ранке,— было в полной силе в Европе средних веков: подчиненное рабочее население; над ним особый класс, имевший исключительное право носить оружие; и, наконец, во главе всего общественного организма духовенство, которое обладало всем тогдашним знанием, но «с перевесом идеи божественного» (как и у Платона), и воспитывало народ в этом направлении[2].

Тут, в этом идеальном государстве Платона, мы имеем, таким образом, блестящий пример *крылатой* теории

[1] Мы пользуемся 2-м изданием (1871 г.), которое исправлено и дополнено самим автором.

[2] «Weltgeschichte», von Leopold v. Ranke, I. Theil, 2. Abth. (2-te Auflage), S. 80. Впрочем, это любопытное сближение можно найти и у некоторых историков философии.

общества — такой теории, которая, глубоко расходясь с данным, и местным и временным, видом общежития, имеет, однако, внутреннюю силу реальности в более широких размерах и потому, высоко поднявшись над современным ей миром, перелетает в иную эпоху и иные условия и там спускается на твердую почву исторической жизни. Сила всяких крыльев имеет, разумеется, свой предел, и наши требования общественной правды уже не удовлетворяются идеалом Платона. Но все-таки остается несомненным, что эта будто бы антиисторическая утопия оказалась в основных чертах своих лишь преддверием действительной истории и что схемой Платона в течение многих веков определялся политический и культурный строй не какой-нибудь мелкой эллинской республики, а могучего общественного тела, несравненно большего, чем вся Эллада.

Существуют другого рода общественные теории, которые, в противоположность *крылатым,* следует назвать *ползучими.* Они крепко держатся за данные основы общества и никогда не поднимаются на значительную высоту над современною им жизнью. Они умирают там, где выросли, и в будущие века переходят лишь как историческое воспоминание. Если бы такие «ползучие» теории ограничивались только научною задачей — объяснить генетически данный общественный строй, то против них (в случае успешного исполнения этой задачи), конечно, нельзя было бы ничего возразить. Но обыкновенно такие теории, привязавшись к современному им типу общественных отношений, выдают его за нечто окончательное и непреложное. При этом они, с одной стороны, вступают в гибельное для них противоречие с действительным ходом истории, которая чревата будущим и никак не вмещается в эти тесные обыденные схемы, а с другой стороны — они еще более теряют научный характер, когда стараются подкрасить данный жизненный строй и, сохраняя неприкосновенными его основные черты, требуют исправления второстепенных подробностей, стремятся не к внутреннему разумному преобразованию, а к произвольному усилению, внешнему закруглению и увековечению данной действительности. Эта малая доля поверхностного идеализма, которым приправлены подобные «трезвые» взгляды, дает легкое удовлетворение ленивой и робкой мысли. Тем не менее такие теории, несомненно, полезны для дальнейшего хода общественного сознания. Они значительно облегчают борьбу прогрессивных идей с темными

силами современности. Благодаря этим «ползучим», но все-таки идеализирующим теориям, данная действительность предстает перед нами в очищенном виде. Несостоятельность конкретных явлений всегда может быть отнесена к «злоупотреблениям», и критика их не имеет общего значения. Но когда сами защитники данной действительности осмысливают и обобщают ее коренные грехи и возводят их на степень идеала, тогда приговор нравственного сознания над таким идеалом есть приговор — окончательный.

К таким полезным (в указанном смысле) теориям, старающимся закрепить современную им действительность, придавая ей более определенный и систематический характер, принадлежит воззрение, изложенное с такою обстоятельностью в книге покойного Н. Я. Данилевского «Россия и Европа». По мнению ее почитателей, книга эта есть «катехизис или кодекс славянофильства»[1]. Автор стоит всецело и окончательно на почве племенного и национального раздора, осужденного, но еще не уничтоженного евангельскою проповедью. Мысль русского писателя не имеет крыльев, чтобы подняться хотя бы лишь в теории над этою темною действительностью. Задача его в том, чтобы возвести существующую в человечестве рознь в закругленную и законченную систему и вывести из этой системы некоторые практические «постулаты» для той дроби человечества, к которой принадлежит сам автор.

Разделение людей на племена и нации, ослабленное до некоторой степени великими мировыми религиями и замененное делением на более широкие и более подвижные группы, возродилось в Европе с новою силою и стало утверждаться как сознательная и систематическая идея с начала истекающего столетия. Прежде всех отличился в этом деле знаменитый Фихте, который, установив в своей *«Wissenschaftslehre»* отвлеченно-философский эгоизм или «солипсизм» сознающего *я,* перешел в «Речах к немецкому народу» на почву более широкого, но все-таки произвольного и отталкивающего эгоизма национального. После наполеоновских войн принцип национальностей сделался ходячею европейскою идеей. Эта идея заслуживала всякого уважения и симпатии, когда во имя ее защищались и освобождались народности слабые и угнетенные: в таких случаях принцип национальности совпадал

---

[1] См. «Известия Петербургского Славянского общества», № 12, 1886, статья Н. Н. Страхова.

с истинною справедливостью. *Всякая народность имеет право жить и свободно развивать свои силы, не нарушая таких же прав других народностей.* Это требование *равного права* для *всех* народов вносит в политику некоторую высшую нравственную идею, которой должно подчиниться национальное себялюбие. В этой высшей идее все народы солидарны между собой, и в меру этой солидарности человечество уже не есть пустое слово. Но, с другой стороны, это возбуждение национального самочувствия в каждом народе, особенно же в народах более крупных и сильных, благоприятствовало развитию народного эгоизма или национализма, который уже ничего общего с справедливостью не имеет и выражается совсем в иной формуле. «Наш народ есть самый лучший изо всех народов, и потому он предназначен так или иначе покорить себе все другие народы или, во всяком случае, занять первое, высшее место между ними». Такою формулой освящается всякое насилие, угнетение, бесконечные войны, все злое и темное в истории мира.

И жизнь, и теория как-то очень легко и незаметно подменивают справедливую и человечную формулу национальной идеи формулою насилия и национального убийства. Далеко не все глашатаи этой идеи проповедуют прямо покорение и уничтожение чужих народов; но есть для этого обходный способ, более мягкий по виду, хотя столь же убийственный по духу. «Наш народ по самому ходу истории и по естественному преемству национальных культур должен *сменить* все прочие отжившие или отживающие народы». «Смена» эта тоже не обходится без жестокой кровавой борьбы и разных национальных убийств, но окончательный результат достигается как будто сам собою. Такую смягченную формулу национального эгоизма восприняли от немцев наши славянофилы, применившие к России то, что их учителя присвоивали германизму,— систематически же разработал у нас это воззрение автор «России и Европы». Между ним и прежними славянофилами есть, однако, различие, на которое он сам указывает, хотя не всегда его соблюдает. Те утверждали, что русский народ имеет всемирно-историческое призвание, как носитель всечеловеческого окончательного просвещения; Данилевский же, отрицая всякую общечеловеческую задачу, считает Россию и славянство лишь особым культурно-историческим типом,— однако наиболее совершенным и полным (четырехосновным, по его терминологии), совмещающим в себе преимущества

прежних типов. Разногласие, таким образом, выходит только в отвлеченных терминах, не изменяющих сущности дела. Должно, однако, заметить, что коренные славянофилы (Хомяков, Киреевский, Аксаковы, Самарин), не отвергая всемирной истории и признавая, хотя лишь в отвлеченном принципе, солидарность всего человечества, были ближе, чем Данилевский, к *христианской* идее и могли утверждать ее, не впадая в явное внутреннее противоречие.

Зато Данилевский имеет несомненное преимущество в выражении *национальной* идеи. Для прежних славянофилов эта идея была по преимуществу предметом поэтического, пророческого и ораторского вдохновения. Они ее воспевали и проповедовали. С другой стороны, в последние годы та же идея стала предметом рыночной торговли, оглашающей своими полуживотными криками все грязные площади, улицы и переулки русской жизни. Против поэзии и красноречия спорить нельзя. Бесполезно также препираться с завывающим и хрюкающим воплощением национальной идеи. Но, кроме этих двух крайностей, мы имеем, благодаря книге Данилевского, спокойное и трезвое, систематическое и обстоятельное изложение этой идеи в ее общих основах и в ее применении к России. Эмпирик и реалист по складу своего ума, естествоиспытатель и практический деятель, Н. Я. Данилевский был чужд и философского идеализма, и поэтической фантазии, резко отличаясь этим от главных славянофилов, большею частью поэтов, воспитанных на гегелевской диалектике. Но, с другой стороны, обладая, как и они, крупным умственным дарованием и безукоризненным нравственным характером, автор «России и Европы» примыкает к лучшим представителям славянофильства и целою бездною отделяется от торжествующего ныне площадного патриотизма и национализма. Если против сего последнего единственно действительное средство есть соблюдение опрятности, то обдуманная и наукообразная система национализма, разработанная в сочинении Данилевского, заслуживает и требует серьезного критического разбора.

Множественность самобытных культурно-исторических типов, вместо единого человечества; независимое и отдельное развитие этих типов, вместо всемирной истории; затем, Россия (со славянством) как особый культурно-исторический тип, совершенно отличный от Европы, и притом тип высший, самый лучший и полный — вот

главные положения в книге «Россия и Европа». Опровергать эти положения с точек зрения христианской и гуманитарной (которые в этом случае совпадают) мы теперь не станем. Мы будем спрашивать не о том, насколько эта теория национализма нравственна, а лишь о том, насколько она *основательна.*

Во-первых, посмотрим, есть ли какие-нибудь фактические основания приписывать России[1] значение целого культурно-исторического типа, *отдельного — и в этой отдельности высшего по отношению к Европе;* а во-вторых, исследуем вопрос, насколько самое деление человечества на культурные типы в смысле Данилевского соответствует исторической действительности. Главным материалом для нашей критики послужит книга «Россия и Европа», но для подтверждения и иллюстрации наших суждений мы воспользуемся сочинением «Дарвинизм» того же автора, а также сборником статей его восторженного приверженца, Н. Н. Страхова, «Борьба с Западом в русской литературе».

Предупреждаем еще, что разбор наш будет в известном отношении неполон. Некоторых сторон вопроса, которые на отвлеченный взгляд могли бы показаться существенными, мы вовсе не будем касаться. Полагаем, что внимательный и добросовестный читатель не посетует на нас за эту необходимую неполноту, которая, надо думать, не ослабляет, а скорее усиливает наши главные выводы.

I

В сельской общине и крестьянском наделе Данилевский видит «общественно-экономическое устройство, справедливо обеспечивающее народные массы», и это, по его мнению, составляет главную основу русско-славянского культурно-исторического типа, важнейший залог нашей будущности. Хотя и к народам следует применять слово Писания: «не о хлебе едином» и т. д., — тем не менее общественный строй, обеспечивающий благосостояние народных масс, есть дело огромной важности. Обладает ли Россия преимуществом такого строя?

Собственно об общинной форме землевладения наш автор говорит лишь вскользь. Ему, конечно, было известно, что сравнительная история учреждений доказала не-

[1] По примеру самого Данилевского, мы будем иногда для краткости говорить просто «Россия» вместо «русско-славянский мир» или «Россия и славянство».

опровержимо, что сельская община никак не есть исключительная особенность русского или славянского культурного типа, а что она соответствует одной из первобытных ступеней социально-экономического развития, через которую проходили самые различные народы. Это не есть задаток особо русского будущего, а лишь остаток далекого общечеловеческого прошлого. С одной стороны, можно найти следы аграрной общинности у самых передовых наций Запада (так называемые *Almenden* в Швейцарии и Германии); с другой стороны, в глубине Азии индусы, коих общественное и экономическое развитие остановилось на низких ступенях, сохраняют ту же первобытную форму поземельной собственности. В самом русском народе замечается стремление отделаться от общинного владения, и это запоздалое учреждение было бы окончательно потрясено (как уже и случилося со сродною формой *задруги* у южных славян), если бы государство не поддерживало его своим законом. Мы полагаем, что, взяв на первое время под свою защиту эту элементарную общественную форму, наше правительство выказало большую мудрость. Затруднивши частное отчуждение крестьянских земель, наш закон избавил всех слабых и беспечных крестьян (т. е. значительное большинство) от немедленного разорения и кабалы. Но если для государства было очень выгодно не допустить *внезапно* народиться целому классу бездомных нищих, то от этой выгоды — еще очень далеко до окончательного предохранения народа от пауперизма. Общинное землевладение *само по себе,* как показывает статистика, совсем не благоприятствует успехам сельского хозяйства. Община обеспечивает каждому крестьянину кусок земли, но она никак не может обеспечить ему урожая или возвратить производительные силы истощенной почве.

Тем не менее наш автор уверенно и настойчиво противопоставляет Россию с ее *крестьянским наделом* безземельному населению Европы. Для прямой и полной противоположности в этом отношении следовало бы вместо Европы взять одну только Англию. Но эта страна (которая скорее есть всесветная держава, нежели одна из частей Европы) находится в условиях совершенно исключительных. Фабричная промышленность и всемирная торговля настолько поглощают здесь национальные силы, что сельский класс, уступающий и в числе городскому населению, занимает лишь второстепенное место в общей жизни этого нового Карфагена. Существование и процветание Британской империи как культурно-национального

целого зависит гораздо более от обеспеченности ее индийских колоний, нежели от обеспеченности йоркширского или ульстерского крестьянина.— А для прочей Европы безземельность крестьянства далеко не есть безусловное правило, и контраст с Россией здесь вовсе не так полон. На всем европейском материке сельское население в известной мере участвует во владении землей, не говоря уже о таких странах, где крестьяне суть единственные поземельные собственники (Норвегия).

Впрочем, каково бы ни было социально-экономическое положение Европы, на одних чужих недостатках и бедствиях нельзя строить здание нашего будущего. Собственное же общественно-экономическое устройство, справедливо обеспечивающее благосостояние народных масс, существует у нас только в виде неопределенных мечтаний, каких и в Европе довольно. Для действительного обеспечения народного благосостояния прежде всего необходимо улучшение и правильное развитие сельского хозяйства, а для этого народ нуждается в разумной и деятельной помощи образованного класса. Вот если бы у нас организовался общественный класс, обладающий всеми средствами знания и посвящающий эти средства всецело на служение земле, не для частной выгоды, а для общей пользы,— то это было бы и оригинально, и плодотворно; тут можно было бы видеть действительный задаток нового культурно-исторического типа. Но ничего подобного у нас указать нельзя. Ни славянофильская идеализация народа, ни стремление некоторых литературных кружков «в деревню», ни известное хождение в народ — не организовались ни в какую постоянную общественную деятельность и ничего, в смысле действительной солидарности образованного класса с простым народом, не создали. Это были только временные увлечения, прекрасные по чувству и намерению, но совершенно бесплодные. Таких увлечений, и еще более оригинальных, немало найдется в истории англо-американского, в особенности же французского социализма[1].

---

[1] *Maxime Ducamps* в своих литературных воспоминаниях рассказывает, между прочим, любопытную историю о том, как целая компания сен-симонистов, найдя, что для полного благоденствия человечества необходима, кроме «отца» Анфантэна, еще и особая «матерь» нового общества, решились, несмотря на скудость своих средств, отправиться отыскивать эту «матерь» по всем странам Востока и действительно добрались до Константинополя и Египта. Немногим практичнее и успешнее этого — все наши попытки спасти и осчастливить народ то посредством «хитрых механик», то посредством старомодных букварей.

Знаменитому редактору «Московских ведомостей» не раз приходилось выражать странную мысль, что *тело* России, т. е. низшие классы населения, пользуется полным здоровьем и что только *голова* этого великого организма, т. е. высший и образованный класс, страдает тяжким недугом. Вот удивительное здоровье, много обещающее в будущем! Московский публицист не заметил, что он сравнивал свое отечество с теми неизлечимо умалишенными, которым полнота физических сил не мешает страдать безнадежным слабоумием. Мы уверены, что прославленный патриот ошибался и что Россия вовсе не находится в таком безвыходном положении. Головная деятельность нашего народного организма совершается в не совсем нормальных условиях — это правда. Болезненное возбуждение от неправильных приливов крови быстро сменяется припадками анемии, погружающей нас в глубокий сон. Но от этого еще очень далеко до прогрессивного паралича и размягчения мозга, которые пригрезились опрометчивому охранителю наших основ.

Желанное общественно-экономическое устройство, обеспечивающее материальное благосостояние и духовное развития народа, немыслимо без органической связи и правильного взаимодействия между образованным классом и народными массами. Такая связь, крайне слабая у нас и прежде, может и совершенно разорваться при переходе народной школы в руки или под руку какого-нибудь класса, вообще чуждого или прямо враждебного образовательным целям, и при замене самостоятельных органов общественной жизни какими-нибудь учреждениями полицейско-сословного характера. К другим путям и не могло привести то политическое воспитание России, которое Данилевский считал безусловно правильным. Можно признавать в духовном складе русского народа задатки или возможности лучшего общественного строя, но никаких условий для перехода этих возможностей в действительность — ни в современной жизни, ни в теории нашего автора — мы не найдем. Но предположим, что эта теория грешит только преувеличением значения общественно-экономического элемента в будущем русско-славянского мира. Быть может, Россия призвана к обширному и самобытному творчеству преимущественно в области высшей, духовной культуры, в области науки, философии, литературы и искусства? Посмотрим, есть ли какие-нибудь фактические основания для такого предположения.

II

Хотя русская наука, которая серьезно началась только с Ломоносова (†1765), имела меньше времени для своего развития, нежели наука Западной Европы, но зато у нас было здесь великое преимущество: наши ученые могли работать на расчищенной почве, строить на крепком фундаменте. Западная наука (я разумею преимущественно науки точные) при начале своем не имела никакого руководства, кроме элементарных и отрывочных опытов древнегреческих писателей, коих работы не только по своим результатам, но также по задачам и приемам были весьма далеки от настоящей науки. Многому ли можно было научиться из физических и естественно-исторических сочинений Аристотеля или александрийцев? Европейским ученым приходилось самим пролагать пути настоящего знания; русская же наука сразу, с первого шага, вступила на готовый и верный путь и могла идти за вождями вполне надежными, за Декартами и Лейбницами, Галилеями и Ньютонами. Разница тут была в известном отношении такая же, как между изобретением письмен и усвоением уже готового алфавита. Эту огромную разницу нужно принять прежде всего в расчет, чтобы правильно оценить предполагаемые задатки самобытной науки в России.

Русские несомненно оказались весьма способными ко всем наукам. Эта способность, в соединении с превосходною школой, которую нам можно было пройти, позволяла надеяться, что в течение столетия — при чрезвычайной быстроте новейшего умственного движения — наша нация произведет чудеса в области науки. Действительность не оправдала таких надежд, и известное желание Ломоносова остается и до сих пор лишь «благочестивым желанием». Рожденная под самыми счастливыми созвездиями, русская наука не озарила мир новым светом. В математике, химии, в науках биологических мы можем назвать несколько ученых, занимающих видное и почетное место в *европейской* науке. Особой русской науки работы этих ученых не составляют: для этого они слишком малочисленны и разрозненны, а главное — вовсе не отличаются ясным национальным характером. Вместе с тем, со стороны результатов труды наших первоклассных ученых, при всех своих достоинствах, не имеют настолько глубокого и обширного значения, чтобы влиять определенным образом на общий ход научного развития или составить эпоху в истории хотя бы отдельных наук.

Говоря о научных задатках грядущего славяно-русского культурного типа, Данилевский упоминает, между прочим, о Копернике. Если бы дело шло о способности славянского племени давать иногда Европе великих ученых, то, конечно, Коперник доказывает эту способность, которую, впрочем, едва ли кто-нибудь отрицал. Но в теории нашего славянофила знаменитому поляку решительно делать нечего. Ведь совершенно несомненно, что имя Коперника, неразрывно связанное с именами немца Кеплера, итальянца Галилея и англичанина Ньютона, принадлежит всецело и безраздельно к настоящей европейской, или романо-германской, а никак не к будущей русско-славянской науке[1].

Что люди славянского племени, как и люди прочих племен земных, способны с большим или меньшим успехом заниматься наукой — это, кажется, доказательств не требовало. А что Россия (со славянством) образует и со стороны науки особый культурно-исторический тип, т. е. что она способна и призвана создать *вне европейской науки* свою особую, самобытную славяно-русскую науку,— это весьма нуждалось бы в доказательствах, но их у нашего автора не находится. Никакого действительного *задатка* самобытно-научного творчества (независимого от Европы) он указать не может. Немногие русские и славянские ученые знаменитости, которых он поминает (к ним можно было бы присоединить еще несколько других), также принадлежат всецело к европейской науке, как и Коперник, с тою лишь разницей, что их именами не отмечено никакого великого переворота в этой науке.

До выступления России в качестве культурной державы другие славянские народности, более или менее причастные европейскому просвещению, никогда не заявляли никаких притязаний на особую антиевропейскую самобытность в умственной сфере. Все подобные претензии должны быть отнесены на счет России. Но чего-либо соответствующего этим претензиям в нашей действительно-

---

[1] Кстати, можно отметить одну характерную черту. Когда дело идет у нас о каком-нибудь великом *польском* имени,— будь то в сфере научной, как Коперник, или же в сфере политической и военной, как Ян Собеский,— поляки не только признаются настоящими славянами, но даже почти не различаются от русских: их слава — наша слава! Когда же хотят во что бы то ни стало оправдать существующие ненормальные отношения между Россией и польской нацией, тогда поляки выставляются отщепенцами, изменниками и предателями славянства, перешедшими во враждебный латино-германский мир и долженствующими погибнуть вместе с ним без всякого права на участие в будущих великих судьбах славянского племени.

сти не удается найти самым предубежденным искателям. Если же оставить всякое предубеждение и всякие произвольные гадания и фантазии, то, на основании 140-летнего опыта, можно прийти лишь к одному несомненному заключению, а именно, что русские способны участвовать в общеевропейской научной деятельности приблизительно в такой же мере, как шведы или голландцы.

Но как ни малы (сравнительно с нашими претензиями) действительные результаты русского научного творчества, по-видимому, наука в России уже достигла наивысшей ступени своего развития и вступает в эпоху упадка. Лучшие наши ученые (как в естественных, так и в гуманитарных науках) частью окончили, частью кончают свое поприще. Работников науки в настоящее время больше, чем прежде, но настоящих мастеров почти вовсе нет. Благодаря непрерывному накоплению научного материала, наши молодые ученые знают больше, чем их предшественники, но они хуже их умеют пользоваться своим обильнейшим знанием. Вместо цельных научных созданий мы видим лишь разрастающуюся во все стороны груду строительного материала, и труд ученого все более и более превращается в черную работу ремесленника. При этом самый интерес к науке, то научное увлечение, которое одушевляло прежде лучшую часть русского общества, совершенно исчезают. Только отсутствием всякого научного интереса можно объяснить себе полное равнодушие, с которым наше общество встретило новый университетский устав 1884 года.

Ввиду скудных наличных результатов русской науки и плохих надежд для ее будущности, наш патриотизм мог бы, пожалуй, находить утешение в той мысли, что наука в тесном значении этого слова, т. е. совокупность точных и положительных знаний, есть вообще лишь служебная сфера духовной деятельности, где умственное творчество имеет мало простора и где поэтому самобытность национального и племенного духа не может найти своего настоящего выражения. Положительная наука (помимо своих технических приложений, полезных в практической жизни) есть вообще лишь дробный материал, из которого только философия может возвести цельное умственное здание. В философском миросозерцании как личный, так и национальный дух действует вполне свободно и самостоятельно, и, следовательно, здесь по преимуществу нужно искать выражения нашей культурной самобытности. Итак, посмотрим, что такое представляет русская философия.

III

Один из первых (по времени) схоластиков — Rabanus (или Hrabanus) Maurus, в сочинении своем «De nihilo et tenebris» («О ничем и о мраке»), между прочим, замечает, что «небытие есть нечто столь скудное, пустое и безобразное, что нельзя достаточно пролить слез над таким прискорбным состоянием». Эти слова чувствительного монаха невольно вспоминаются, когда подумаешь о русской философии. Не то чтобы она прямо, открыто относилась к категории «небытия», оплаканного Рабаном Мавром: за последние два десятилетия довольно появлялось в России более или менее серьезных и интересных сочинений по разным предметам философии. Но все философское в этих трудах вовсе не русское, а что в них есть русского, то ничуть не похоже на философию, а иногда и совсем ни на что не похоже. Никаких действительных задатков самобытной русской философии мы указать не можем: все, что выступало в этом качестве, ограничивалось одною пустою претензией.

А между тем русские несомненно способны к умозрительному мышлению, и одно время можно было думать, что философии предстоит у нас блестящая судьба. Но русская даровитость оказалась и здесь лишь восприимчивою способностью, а не положительным призванием: прекрасно понимая и усваивая чужие философские идеи, мы не произвели в этой области ни одного значительного творения, останавливаясь, с одной стороны, на отрывочных набросках, а с другой стороны, воспроизводя в карикатурном и грубом виде те или другие крайности и односторонности европейской мысли.

Никогда в Европе германский философский идеализм в своей окончательной форме — гегельянстве — не вызывал такого живого сочувствия и не нашел, быть может, такого глубокого понимания, как в учено-литературном кружке московских западников (а частию и славянофилов) в 30-х и 40-х годах. Все это были люди чрезвычайно талантливые, а многие из них обладали, сверх того, основательным и многосторонним образованием. Но странно сказать: это философское движение избранных умов, начавшись с таким блеском и одушевлением, кончилось — по крайнем мере для философии — ровно ничем. Главный представитель философского кружка, Станкевич, рано умер, не оставив по себе никакого труда. Другой выдающийся мыслитель, И. В. Киреевский (сначала за-

падник и гегельянец, потом славянофил), пришел в своих философских занятиях к тому выводу, что истинная мудрость и подлинное знание находятся исключительно только у аскетических писателей православного Востока. Друзья его надеялись, что он извлечет из этого глубокого источника новую восточную философию, чтобы победоносно противопоставить ее обветшавшим умозрениям гнилого Запада. Но все дело ограничилось одним голословным утверждением; аскетическая философия осталась в своем старом виде в кельях афонских и оптинских монахов и не превратилась в основу нового славяно-русского просвещения, о котором мечтала одна половина расколовшегося московского кружка. В сущности верное, но слишком «суммарное» и беглое *отрицание* германской метафизики в трех или четырех журнальных статьях да ничем не оправданное *требование* новой восточной философии — вот и все, что мы имеем с этой стороны. Другая, западническая половина нашего кружка пошла иным путем, но *для философии* столь же бесплодным. Белинский, выразив свое пламенное увлечение гегельянством в нескольких критических статьях по поводу современных ему литературных явлений, перешел затем от немецкой философии к французскому (теоретическому) социализму. Еще более талантливый и гораздо более образованный Герцен пошел дальше в этом направлении и с эфирных высот философского идеализма спустился прямо в подземные жилища социальной революции; а еще один рьяный гегельянец, Бакунин, бесповоротно посвятил всю свою жизнь заговорам и уличным бунтам.

Происшедшие приблизительно в одно время: смерть Белинского, удаление Киреевского в монастырь и эмиграция Герцена и Бакунина — могут служить гранью первого периода в развитии «русской философии». Мысль наша в эту эпоху несомненно отличалась чисто философским характером, но она не выразилась ни в каком философском труде. Цельных памятников от этих времен мы не имеем, остались только отрывочные надписи — я хочу сказать: статьи, — частью вдохновленные умозрениями западных философов, частью направленные против них, но без всяких положительных задатков самобытного философского миросозерцания. В последовавшие затем 25 лет русская литература отражала в преувеличенном и карикатурном виде реакцию против философского идеализма, происшедшую в умственном мире Европы. Всем памятно, как умозрительная философия, или метафизика, была

признана у нас не только печальным заблуждением ума человеческого, но прямо сумасшествием или даже тяжким преступлением. Памятно всем пылкое увлечение новейшим немецким материализмом в сочетании с французским позитивизмом. Вспоминаю это никак не для осуждения и вовсе не думаю, чтобы мы просто из подражательности передразнивали разные умственные движения Европы,— как это странным образом утверждал Н.Я.Данилевский в своей статье о нигилизме[1]. Как искренно было увлечение философским идеализмом, так же искренна была и реакция против него; преувеличения же и карикатуры происходили не от подражательности, а от пылкости и цельности чувства. Но я хочу лишь отметить тот бесспорный факт, что и в этом, втором, периоде нашей новейшей литературы никаких задатков самобытной русской философии не обнаружилось и никакого значительного и долговечного памятника философской мысли не создано. Умственное движение шестидесятых годов отрицало идеальную философию лишь под чужим знаменем: то французских позитивистов, то английских эмпириков. Такую полную зависимость нашей мысли от чужих идей и школ автор «России и Европы» приписывает исключительно западнической подражательности, забывая, что и славянофильские мыслители не имели в этом отношении особенного преимущества, ибо все их руководящие и философские и богословские идеи могут быть найдены частию у французских писателей, как Ламенне, Борда-Демулен и др., частию же и у немцев, как Сарториус, Мёлер[2]. Да и в тех случаях, когда они «западным» заблуждениям противопоставляли «восточную» истину, эта истина являлась не в виде живой и деятельной *философской* мысли, а в виде простой ссылки на мудрость старых мистических и аскетических писаний, с которых они собирались — да так и не собрались — стряхнуть пыль веков.

Русскому обществу, при всех недостатках, происходящих главным образом от условий его исторического воспитания, нельзя отказать в одном качестве: умственной подвижности. Если мы склонны признавать над собою деспотическую власть всяких идей и идолов, то, по крайней мере, мы быстро меняем предметы своего поклонения. С середины семидесятых годов замечается у нас довольно сильная реакция против безраздельно господство-

[1] В «Руси» Аксакова, 1884 г.

[2] Если потребуется, я берусь подтвердить это цитатами.

вавших перед тем учений материализма и позитивизма. Этот новый поворот, если уже говорить о русской философии, может обозначать третий период в ее развитии. Общая тенденция этого умственного движения вовсе не имеет, однако, философского характера. Сколько-нибудь значительные и оригинальные произведения этого периода переходят с той или другой стороны в область недоступного для чисто философской мысли мистицизма. Безусловно независимая и в себе уверенная деятельность человеческого ума есть собственная стихия философии. Невозможно произвести что-нибудь истинно великое в какой бы то ни было сфере человеческой деятельности, если нет полной уверенности, что именно эта сфера есть самая важная и достойная, что деятельность в ней имеет самостоятельное и бесконечное значение. Так, для великих и долговечных созданий в области философии прежде всего нужно верить в самозаконную и неограниченную силу человеческого ума, в безусловное превосходство чистого мышления перед всеми прочими видами деятельности. Но, наблюдая особенности нашего национального характера, легко заметить, что чисто русский даровитый человек отличается именно крайним недоверием к силам и средствам человеческого ума вообще и своего собственного в частности, а также глубоким презрением к отвлеченным, умозрительным теориям, ко всему, что не имеет явного применения к нравственной или материальной *жизни*. Эта особенность заставляет русские умы держаться по преимуществу двух точек зрения: крайнего скептицизма и крайнего мистицизма. Ясно, что и та и другая — исключают возможность настоящей философии.

Правда, всякая сколько-нибудь углубленная философская система непременно заключает в себе и скептический и мистический элементы, но лишь настолько, насколько они не противоречат самоуверенности или самодовлеющему сознанию человеческого ума. *Философский скептицизм* направляет свои удары против всякого произвольного авторитета и против всякой мнимой реальности. *Философский мистицизм* есть лишь чувство внутренней неразрывной связи мыслящего духа с абсолютным началом всякого бытия, сознание существенного тождества между познающим умом и истинным предметом познания. Совсем не таковы те крайние настроения, которые характеризуют наш национальный ум. Русский скептицизм мало по-

хож на здравое сомнение Декарта или Канта, имевших дело с внешнею предметностью и с границами познания; наш «скепсис», напротив, подобно древней софистике, стремится поразить самую идею достоверности и истины, подорвать самый интерес к познанию: «все одинаково возможно, и все одинаково сомнительно» — вот его простейшая формула. При такой точке зрения наш ум, вместо самодеятельной силы, превращается в безразличную и пассивную среду, пропускающую через себя всякие возможности, ни одной не отталкивая и ни одной не задерживая. Но подобным образом и наш национальный мистицизм стремится не к тому, чтобы поднять силу духа сознанием его внутреннего безусловного превосходства над всякою внешностью, а, напротив, ведет к совершенному уничтожению и поглощению духовной личности в том абсолютном предмете, который она над собою признала. Эта *безвозвратная потеря себя* в том, что поставлено выше себя, выражается, смотря по различию частных характеров, то в невозмутимом равнодушии и квиетизме, то в самоубийственном изуверстве, породившем известные секты в нашем народе (самосожигатели, скопцы и т. д.). Таким образом, если наша философская мысль обнаруживает теперь мистическое направление,— ничего более определенного о ней пока сказать нельзя,— то она, наверное, никаких плодов не принесет *на почве нашего национального мистицизма.* Этот последний (свойственный, впрочем, не исключительно русским, а и другим полудиким народам Востока) самыми крайностями своими свидетельствует, конечно, о некоторых силах нашей духовной натуры, которые при иных условиях, при более правильном и глубоком развитии просвещения и образования в народе, *могли бы* принести хорошие плоды (по крайней мере в области религиозно-нравственной). Во всяком случае, несомненно только одно: мистическое настроение этого рода, в соединении с безграничным недоверием к *рациональному* элементу человеческой и мировой жизни, составляет умственную почву, решительно неблагоприятную для развития всякой самобытной и наукообразной философии.

Итак, мы не находим никаких положительных задатков или хотя бы сколько-нибудь определенных вероятностей (в данной действительности, при данных условиях) для великого и независимого будущего России в области мысли и знания.

IV

Более основательные надежды на великую будущность возбуждает, по-видимому, русская действительность в области изящной литературы и искусств. Русский роман пользуется в последнее время громкою известностью в Европе. Наши лучшие писатели не только высоко ценятся тамошними знатоками, но и приобретают популярность в широких кругах образованного и полуобразованного европейского общества. В области чистой поэзии у нас, кроме Пушкина и Лермонтова, есть несколько лириков, которыми могла бы гордиться любая европейская литература. Произведениями искусства (в тесном смысле) Россия менее богата. Однако есть у нас гениальный композитор Глинка, а в области живописи, кроме нескольких замечательных пейзажистов и портретистов, мы имеем — если верить славянофилам — одну великую историческую картину — Иванова: «Явление Христа народу»[1]. Конечно, всего этого еще слишком мало для особого культурно-исторического типа, который (по воззрению нашего автора) должен соперничать не с какою-нибудь отдельною европейскою нацией, а с целою Европой, со всею совокупностью романо-германских народов. Но так как дело идет о культурно-историческом типе, еще только слагающемся, то сделанное нами в литературе и искусствах могло бы несомненно представлять хороший положительный задаток великого будущего. Но для того чтобы можно было здесь признать такой задаток или зародыш, безусловно необходимо, чтобы русское эстетическое творчество находилось в прогрессивном развитии, чтобы оно продолжало следовать по *восходящей* линии. Так ли это на самом деле?

Когда у нас так возгордились блестящим успехом русских романистов за границей, никто, кажется, не заметил одного обстоятельства, что этот успех представлял собою лишь громкое эхо нашей минувшей славы. Кто они в самом деле, эти писатели, которым так рукоплещет Запад? Или покойники, или инвалиды. Гоголь, Достоевский, Тур-

---

[1] Только в архитектуре и скульптуре нельзя указать никакого первостепенного (в эстетическом смысле) произведения, созданного русскими. Древние наши соборы строились иностранными зодчими; иностранцу же принадлежит единственный выдающийся художественный памятник, украшающий новую столицу России (статуя Петра Великого). Разумеется, я не говорю здесь о том национальном характере или вкусе различных построек, какой встречается у всех народов, напр<имер> у абиссинцев коптов

генев — умерли; И. А. Гончаров сам подвел итоги своей литературной деятельности; младший, но самый прославленный из наших знаменитых романистов, гр. Л. Н. Толстой, уже более десяти лет как обратил совсем в другую сторону неустанную работу своего ума. Что касается до современных писателей, то при самой доброжелательной оценке все-таки остается несомненным, что Европа никогда не будет читать их произведений. Чтобы иметь право допустить, что цветущая эпоха нашей литературы, продолжавшаяся около полустолетия (от «Евгения Онегина» до «Анны Карениной»), представляет лишь *зародыш* нашего будущего творчества, нужно выставить возрастающих талантов и гениев более значительных, нежели Пушкин, Гоголь или Толстой. Но наши новые литературные поколения, которые имели, однако, время проявить свои силы, не могли произвести ни одного писателя, хотя бы лишь приблизительно равного старым мастерам. То же самое должно сказать о музыке и об исторической живописи: Глинка и Иванов не имели преемников одинаковой с ними величины. Трудно, кажется, отрицать тот очевидный факт, что литература и искусство в России идут в последнее время по нисходящей линии (со стороны художественного достоинства) и что нет ничего обещающего нам, при данных условиях, новый эстетический расцвет. И в этой области у нас так же мало положительных надежд на будущее, как и в области научного творчества.

Хотя это заключение и не было еще так очевидно в то время, когда писалась «Россия и Европа», однако Н. Я. Данилевский его предвидел и противопоставил ему очень странное соображение. В каждой нации,— говорит он,— высшее развитие ее духовных сил *следует* за кульминационным пунктом ее политического могущества.— История показывает, однако, что бывает и противное. Нельзя же из числа культурных наций исключить греков и немцев. Внутренний духовный расцвет Эллады предварил внешнее политическое торжество эллинизма: век Перикла предшествовал веку Александра Великого. Точно так же в Германии Лессинг и Гете, Кант и Гегель, Моцарт и Бетховен жили значительно ранее Бисмарка и Мольтке. Странно, что Данилевский об этом не вспомнил; но еще более странно, что он не заметил, как его мнимый «исторический закон» в применении к России обращается против него самого, против той цели, ради которой он его выставил. Как доказать, что кульминационный пункт политического могущества не был уже достигнут Россией,

когда после целого столетия военных и дипломатических успехов эта держава вступила в гигантскую борьбу со всеми силами Запада, предводимыми Наполеоном I, и, восторжествовав в этой борьбе, приобрела политическую гегемонию над целою Европой? И вот, согласно «историческому закону», за величайшим торжеством нашего оружия последовал золотой век нашей литературы.

Как бы то ни было, применять или не применять к России воображаемые исторические законы, несомненным остается то, что особый, внеевропейский русско-славянский культурный тип, с своею особенною наукой, философией, литературой и искусством, есть лишь предмет произвольных чаяний и гаданий, ибо никаких положительных задатков новой самобытной культуры наша действительность не представляет.

Без сомнения, русская изящная литература в своих лучших произведениях не лишена оригинальности и внутренних достоинств. Но если своеобразность и значительность изящной литературы у немцев, испанцев, англичан не служат для каждой из этих наций признаком особого культурно-исторического типа, то нет здесь такого признака и для России. *Национальной* нашей самобытности, проявившейся, между прочим, и в литературе, никто, кажется, и не оспаривал. Русский роман, несомненно, отличается от английского, не более, однако, чем этот последний от испанского. Русский роман есть один из видов *европейского* романа не только по форме, которую мы получили готовою с Запада, но также и по внутренним особенностям, которые представляют лишь видовые, а не родовые отличия относительно европейских литератур. Так, например, реализм или натурализм, каким обыкновенно характеризуется наш роман, есть лишь особое видоизменение того реализма, который ранее появился на Западе: Бальзак и Теккерей предшествовали нашим знаменитым писателям.

Как русская изящная литература, при всей своей оригинальности, есть одна из европейских литератур, так и сама Россия, при всех своих особенностях, есть одна из европейских наций. Противоречащий этому тезис Данилевского о нашей внеевропейской культурной самобытности никаким прямым доказательством не подтверждается; от прямой защиты своего положения уклоняется и сам автор «России и Европы», ссылаясь на историческую молодость русского народа, на особенности его политического воспитания (которое он, впрочем, сам же признает

нормальным) и т. п. Убедительная сила его воззрения, по мнению его самого и его единомышленников, заключается, главным образом, в общей теории «культурно-исторических типов», из которой выводится как частное приложение и его взгляд на отношение России к Европе. Разберем же эту теорию без всякой иной предвзятой мысли, кроме одного только требования, чтобы историческая теория, враждебная высшим вселенским идеалам, не вступала, по крайней мере, в противоречие с тою историческою действительностью, которую она должна объяснять.

V

Утверждаясь в своем национальном эгоизме, обособляясь от прочего христианского мира, Россия всегда оказывалась бессильною произвести что-нибудь великое или хотя бы просто значительное. Только при самом тесном, внешнем и внутреннем общении с Европой русская жизнь производила действительно великие явления (реформа Петра Великого, поэзия Пушкина). Это не мешает, конечно, России представлять и на пути национального обособления многие оригинальные черты, не свойственные никакой другой европейской нации. Вопрос лишь в том, насколько ценны эти оригинальные черты. Огромная Китайская империя, несмотря на все сочувствие к ней Данилевского, не одарила и, наверное, не одарит мир никакою высокою идеей и никаким великим подвигом; она не внесла и не внесет никакого вековечного вклада в общее достояние человеческого духа. Это не препятствует, однако, китайцам быть чрезвычайно оригинальным и весьма изобретательным народом. Данилевский с большим уважением перечисляет все их изобретения. Между прочим, «порох, книгопечатание, компас, писчая бумага давно уже известны китайцам и, вероятно (?), даже от них занесены в Европу»[1]. Занесены ли, в самом деле, из Китая в Европу эти изобретения — мы не знаем, но что сами китайцы ничего важного из них не сделали — это известно наверное. Вообще китайская оригинальность обнаруживается более всего отрицательным или *дефективным* образом. Как оригинальная китайская живопись отличается от европейской *отсутствием* перспективы, так оригинальность китайского книгопечатания, сравнительно с европейским, выразилась лишь в отсутствии подвижно-

[1] «Россия и Европа», 2-е изд., стр. 74.

го шрифта. Впрочем, и это несовершенное книгопечатание было, пожалуй, излишним, так как кроме загадочных метафизических изречений *Лаотзе,* вероятно, навеянных извне индийскою теософией, китайский ум не произвел ничего достойного быть увековеченным. Та «громадная литература», о которой говорит Данилевский, громадна лишь в количественном отношении. И сомнительное изобретение китайцами компаса было для них, во всяком случае, бесполезно, так как в открытое море они не пускались и новых стран не открывали. Также и изобретение плохого пороха не пошло им впрок при отсутствии порядочного войска, и свои военные изъяны не удалось им восполнить, как известно, даже при помощи другого оригинального изобретения: запугивания европейцев посредством чудовищ, намалеванных на крепостных стенах. Россия со времен Петра Великого имеет перед Китаем то несомненное преимущество, что наши войска и крепости снабжены настоящими *европейскими* орудиями, а роль картонных пушек и фантастических драконов для устрашения Европы предоставлена исключительно патриотической журналистике. И если, с другой стороны, мы не изобрели даже плохого пороха и плохого книгопечатания, подобно китайцам, то все-таки в разных оригинальных отличиях у нас нет недостатка. Не перечисляя их всех, укажу на одну, по-видимому, мелкую, но чрезвычайно характерную особенность. В то время как все европейские нации пользуются исправленным григорианским календарем, мы продолжаем упорно держаться старого юлианского, отставая от Европы и от солнца на 12, а скоро и на 13 дней. Оригинальность наша состоит здесь, впрочем, лишь в предпочтении плохого хорошему, так как самое это плохое не есть наше собственное, а тоже общеевропейское или общечеловеческое, но только оставленное другими за негодностью.

Эта оригинальная черта в области бытовой вспомнилась мне по поводу такого же оригинального явления в области русской мысли. Идея племенных и народных делений (принятая как высший и окончательный культурно-исторический принцип) столь же мало, как и юлианский календарь, принадлежит русской изобретательности. Со времен вавилонского столпотворения мысль и жизнь всех народов имели в основе своей эту идею национальной исключительности. Но европейское сознание, в особенности благодаря христианству, возвысилось решительно над этим, по преимуществу языческим началом и,

несмотря даже на позднейшую националистическую реакцию, никогда не отрекалось вполне от высшей идеи единого человечества. Схватиться за низший, на 2000 лет опереженный человеческим сознанием языческий принцип суждено было лишь русскому уму. Видеть в этом попятном движении мысли какую-нибудь положительную, а не «дефективную» только оригинальность, искать здесь проявления или хотя бы только предвещания нашей духовной самобытности было бы так же неосновательно, как и гордиться верностью России негодному юлианскому календарю. Достойно ли великого народа проявлять свою оригинальность в том, чтобы противоречить разумному ходу истории или течению светил небесных?

Тот обширный и законченный период в жизни исторических народов, который называется древнею историей, рядом с господством национального сепаратизма, представляет, однако, несомненное движение вперед в смысле все большего и большего объединения чуждых вначале и враждебных друг другу народностей и государств. Те нации, которые не принимали участия в этом движении, получили тем самым совершенно особый антиисторический характер, и сам Данилевский поневоле должен отнести эти нации в особую группу под названием *уединенных* культурно-исторических типов в противоположность типам *преемственным.* Останавливаясь на этих последних, мы видим, .что политическая и культурная централизация не ограничивалась здесь отдельными народами, ни даже определенными группами народов, а стремилась перейти в так называемое всемирное владычество, и это стремление действительно приближалось все более и более к своей цели, хотя и не могло осуществиться вполне. Монархия Кира и Дария далеко не была только выражением иранского культурно-исторического типа, сменившего тип халдейский. Вобравши в себя всю прежнюю ассиро-вавилонскую монархию и широко раздвинувшись во все стороны между Грецией и Индией, Скифией и Эфиопией, держава великого царя во все время своего процветания обнимала собою не один, а по крайней мере целых четыре культурно-исторических типа (по классификации Данилевского), а именно: мидо-персидский, сиро-халдейский, египетский и еврейский, из коих каждый, подчиняясь политическому, а до некоторой степени

и культурному единству целого, сохранял, однако, свои главные образовательные особенности и вовсе не становился простым этнографическим материалом. Царство Александра Македонского (распавшееся после него лишь политически, но сохранившее во всем объеме новое культурное единство эллинизма) расширило пределы прежней мировой державы, включивши в них с Запада всю область греческого типа, а на Востоке захвативши часть Индии. Наконец, Римская империя (которой нельзя же отказать в названии всемирной на том основании, что она не простиралась на готтентотов и ацтеков) вместе с новым культурным элементом, латинским, ввела в общее движение истории всю Западную Европу и Северную Африку, соединив с ними весь захваченный Римом мир восточно-эллинской культуры[1]. Итак, вместо простой смены культурно-исторических типов древняя история представляет нам постепенное их *собирание* чрез подчинение более узких и частных образовательных элементов началам более широкой и универсальной культуры. Под конец этого процесса вся сцена истории занимается единою Римскою империей, не сменившею только, а *совместившею* в себе все прежние преемственно выступавшие культурно-исторические типы. Вне этой воистину всемирной империи остаются или отживающие свой век *уединенные* культурные типы, или же бесформенная масса диких и полудиких племен.

Но еще важнее этого внешнего объединения исторического человечества в Римской империи было развитие самой идеи *единого человечества*. Среди языческого мира[2] эту идею не могли выработать ни восточные народы, слишком подчиненные местным условиям в своем мировоззрении, ни греки, слишком самодовольные в своей высокой национальной культуре и отождествлявшие человечество с эллинизмом (несмотря на отвлеченный космополитизм кинической и стоической школы). Величайшие представители собственно греческой мысли, Платон и Аристотель, не были способны подняться до идеи единого человечества. Только в Риме нашлась благоприятная умственная почва для этой идеи: с полною определенно-

---

[1] Тот восточный край, который римляне должны были уступить варварскому Парфянскому царству, совершенно ничтожен сравнительно с огромным приращением культурной области на Западе.

[2] Говорю языческого, ибо у евреев, помимо их великих пророков, уже в древнейшем памятнике их истории все человечество представлено как род одного человека: *зэ сэфер тол'дот адам* (Быт. V, 1).

стью и последовательностью ее поняли и провозгласили римские философы и римские юристы.

Тогда как великий Стагирит возводил в принцип и объявлял навеки неустранимою противоположность между эллинами и варварами, между свободными и рабами, такие, сравнительно с ним неважные, философы, как Цицерон и Сенека, одновременно с христианством возвещали существенное равенство всех людей. «Природа предписывает,— писал Цицерон,— чтобы человек помогал человеку, кто бы тот ни был, по той самой причине, что он человек» (hoc natura praescribit, ut homo homini, quicumque sit, ob eam ipsam causam quod is homo sit, consultum velit)[1].— «Должно сходиться в общении любви со своими, за своих же почитать всех соединенных человеческою природою»[2].— «Мудрый признает себя гражданином всего мира, как бы одного города»[3].— «Все мы,— пишет Сенека,— члены одного огромного тела. Природа хотела, чтобы мы все были родными, порождая нас из одних и тех же начал и для одной и той же цели. Отсюда происходит у нас взаимное сочувствие, отсюда общительность; справедливость и право не имеют иного основания. Общество человеческое похоже на свод, где различные камни, держась друг за друга, обеспечивают прочность целого»[4]. Уже Цицерон, исходя из идеи солидарности всего человечества, заключал, что права войны должны быть ограничены. Сенека же осуждает войну безусловно. Он спрашивает, почему человек, убивающий другого, подвергается наказанию, тогда как убийство целого народа почитается и прославляется? Разве свойство и имя преступления изменяются от того, что его совершают в воинской одежде? С той же точки зрения Сенека самым решительным образом восстает против боя гладиаторов и провозглашает за семнадцать веков до Канта, что человек не может быть только средством для человека, а имеет свое собственное неприкосновенное значение: *homo res sacra homini* (человек — святыня человеку). Этот принцип Сенека распространяет как на чужеземцев, так и на рабов, за которыми он признает всю силу человеческих прав. Он восстает против самого имени рабства и хочет, чтобы рабов звали «смиренными друзьями» — *humiles amici*[5].

---

[1] Cicero. De officiis, III, 6.
[2] Cicero. De legibus, I, 23.
[3] Ibidem.
[4] Gaston Boissier. La Religion Romaine d'Auguste aux Antonins. Paris, 1874, t. II, pp. 90, 91.
[5] Ibidem, 91—92.

Подобные мысли не были в Риме только убеждением отдельных лиц или учением какой-нибудь философской школы (как у греческих стоиков). Идея существенного равенства всех людей есть неотъемлемая принадлежность римского права. Самое понятие: *jus naturale,* установленное римскими юристами, совершенно отрицает всякую коренную и непреложную неравномерность между людьми и народами. Вопреки Аристотелю, утверждавшему в своей политике, что есть племена и люди, самою природою предназначенные к рабству, римские юристы решительно заявляли, что все родятся с одинаковым естественным правом на свободу и что рабство есть лишь позднейшее злоупотребление (utpote cum jure naturali omnes liberi nascerentur, sed postea... servitus invasit)[1].

Если внешнее единство Римской империи с ее военными дорогами материально облегчило и ускорило всесветное распространение евангельской проповеди, как это замечали еще древние христианские писатели[2], то гуманитарные начала римских юристов и римских философов подготовили умственную почву для восприятия самой нравственной идеи христианства, по существу своему общечеловеческой и сверхнародной. Предание о личном знакомстве апостола Павла с Сенекой, сомнительное фактически, верно указывает на естественное сродство между универсализмом римского разума, завершившим историю язычества, и началом новой универсальной религии, оживившей объединенное в Риме человечество. Сенека, отрицающий войну и рабство, и апостол Павел, провозглашающий, что отныне нет более разделения между эллином и варваром, рабом и свободным,— эти два лица из двух столь далеких «культурно-исторических типов» были, во всяком случае, близки между собою, независимо от личных свиданий и переписок. Случайное знакомство двух исторических лиц есть только любопытный вопрос, но совпадение двух разнородных мысленных течений в одной универсальной идее есть несомненное и огромное событие, которым обозначилось самое средоточие всемирной истории. А если единой всемирной истории нет, если существуют только национальные или племенные культуры, то как понять и объяснить эту духовную связь между языческим философом из Испании и христи-

[1] Digesta, I, 1, 4.

[2] «Сам Бог,— говорит Пруденций,— покорил все народы римлянам, чтобы уготовать пути Христу».

анским апостолом из Иудеи, которые сошлись в Риме, чтобы проповедовать всечеловеческое единство?

Как ни далека еще наша действительность от исполнения нравственных требований апостола Павла или хотя бы Сенеки, но проповедь всечеловеческого единения не пропала даром. Из нее вышел новый культурный мир, который при всех своих практических грехах, при всех своих частных разделениях и междоусобиях все-таки представляет великое идеальное единство племен и народов, настолько превосходящее, и объемом и глубиною, единство Римской империи, насколько сама эта империя превосходила все бывшие до нее попытки всемирного владычества. Народы новой христианской Европы, восприняв зараз из Рима и из Галилеи истину единого по природе и по нравственному назначению человечества, никогда не отрекались в принципе от этой истины. Она осталась неприкосновенною даже для крайностей возродившегося в нынешнем веке национализма. Сам Фихте ставил немецкий народ на исключительную высоту только потому, что видел в этом народе сосредоточенный разум всего человечества, единого и нераздельного. Только русскому отражению европейского национализма принадлежит сомнительная заслуга — решительно отказаться от лучших заветов истории и от высших требований христианской религии и вернуться к грубо языческому, не только дохристианскому, но даже доримскому воззрению.

Принимаясь за свой труд под влиянием искреннего, хотя слишком узкого и неразумного патриотизма, покойный Данилевский имел в виду практическую цель: поднять национальную самоуверенность в русском обществе и исцелить его от болезни «европейничанья». Но, при очевидной невозможности прямым образом доказать великую культурную самобытность России и ее коренную и окончательную отдельность от Европы, наш автор вынужден был избрать для своей цели окольный путь общих теоретических соображений. На этом пути он открыл (так, по крайней мере, ему показалось) новую «естественную систему» истории, из которой с необходимостью следовали желательные для него заключения об отношениях между Россией и Европой[1]. Переходя теперь к разбору этой предполагаемой «естественной системы»

[1] Эта система была, как читатели увидят во втором выпуске «Нац<ионального> вопр<оса>», «открыта» за двенадцать лет до того одним малоизвестным немецким историком.

и ее применения к России, я и тут должен напомнить *добросовестным* читателям, что разбираемый мною автор мог со всех сторон и до конца высказывать свои воззрения, тогда как я далеко не имею этого преимущества. Поэтому, отвечая за все, что я говорю, я никак не могу брать на себя ответственность за то, о чем мне приходится умалчивать.

VI

Восставая против общепринятых делений человечества, как географических (по частям света), так и исторических (древняя, средняя и новая история), восставая против такой классификации за ее искусственность, неточность и нелогичность, Данилевский противопоставляет ей ряд «естественных групп», под названием культурно-исторических типов. Для тех, кто видит в человечестве единое живое целое, вопрос о том или другом распределении частей этого целого имеет во всяком случае лишь второстепенное значение. С этой точки зрения важнее всего та общая задача, над разрешением которой должны совместно трудиться все части человечества. Иначе представляется дело для Данилевского. В человечестве он видит только отвлеченное понятие, лишенное всякого действительного значения[1], поэтому *отдельным* племенным и национальным группам он должен не только приписывать полную и независимую реальность, но и признавать в них высшее и окончательное выражение социального единства для человека[2]. Таким образом, вопрос об этих группах получает для него исключительную важность, какая никем никогда не имелась в виду при общепринятых классификациях. К тому же, упрекая эти последние за искусственность и нелогичность, наш автор тем самым обязывался представить в своей «системе» вполне естественное, строго определенное и правильное деление. Его «культурно-исторические типы» должны быть группами действительно обособленными, ясно и несомненно разграниченными между собою по одному неизменному и существенному признаку деления.

Между тем эту основную задачу, столь важную с его точки зрения, наш автор разрешает самым странным и неожиданным образом. Заявивши, что «естественная систе-

---

[1] «Р<оссия> и Е<вропа>», <стр.> 107.

[2] Ib. passim.

ма истории должна заключаться в различии культурно-исторических типов развития, как главного основания ее делений, от степеней развития, по которым только эти типы (а не совокупность исторических явлений) могут подразделяться»[1], он продолжает: «...отыскание и перечисление этих типов не представляют никакого затруднения, так как они общеизвестны. За ними не признавалось только их первостепенного значения, которое, вопреки правилам естественной системы и даже просто здравого смысла, подчинялось произвольному и, как мы видели, совершенно нерациональному делению по степеням развития. Эти культурно-исторические типы, или самобытные цивилизации, расположенные в хронологическом порядке, суть: 1) египетский, 2) китайский, 3) ассирийско-вавилоно-финикийский, халдейский, или древнесемитический, 4) индийский, 5) иранский, 6) еврейский, 7) греческий, 8) римский, 9) новосемитический, или аравийский и 10) германо-романский, или европейский. К ним можно еще, пожалуй, причислить два американские типа (мексиканский и перуанский), погибшие насильственною смертью и не успевшие совершить своего развития»[2].

Мы не думаем, чтобы в отвергаемой Данилевским обыкновенной классификации исторических явлений было так много произвольного и нерационального, как в этой soi-disant «естественной» системе истории. О нерациональности ее мы скажем далее более подробно. Но с первого же взгляда поражаешься крайнею произвольностью этого деления. Почему принято столько типов, а не больше или меньше, почему одни народы выделены в особые типы, а другие слиты вместе? Единственное основание, на которое ссылается сам автор, есть *общеизвестность,* как будто он не знал, сколько раз в истории знаний общеизвестное оказывалось только общим заблуждением. В особенности составителям естественных систем приходилось устранять многое общеизвестное. Иначе, например, в классификации животных пришлось бы признать кита за рыбу, а личинки всяких насекомых отнести в отдел червей. Но, с другой стороны, приведенная таблица исторических типов едва ли обладает и такою слабою опорою, как «общеизвестность». Общеизвестно, например, что рядом с Китаем существует совершенно

[1] «Р<оссия> и Е<вропа>», <стр.> 90.
[2] «Р<оссия> и Е<вропа>», <стр.> 91.

обособленная и весьма своеобразная культурная страна — Япония, но ее почему-то исключили из естественной системы. Также общеизвестно, что греки и римляне настолько тесно и всесторонне связаны в культурном отношении, что их всегда подводили под один исторический тип — так называемой классической древности; но эта естественная связь почему-то порвана в «естественной» системе нашего автора. Не видно также, почему он думает, что мексиканский и перуанский типы насильственно погибли, *не успевши совершить своего развития.* Один факт завоевания этих стран испанцами далеко не достаточен для такого заключения, ибо быть завоеванными есть обыкновенная судьба народов и царств: разве Египет не был завоеван персами, а потом греками, греки — римлянами, Рим — германцами? а ведь все это, по Данилевскому, завершенные культурные типы. То, что нам известно о царствах ацтеков и инков, несомненно показывает, что ко времени прихода испанцев своеобразная местная культура у обоих этих народов достигла крайних пределов своего развития, дошла, так сказать, до абсурда, вследствие чего горсти испанцев и было так легко с ними покончить.

Сославшись без достаточного основания на «общеизвестность», наш автор не предпослал своей таблице прямого определения того, что он признает за особый культурно-исторический тип. Лишь переходя к некоторым общим выводам, которым дается громкое и не совсем уместное название законов исторического развития, Данилевский, под видом первого из этих «законов», определяет и самое понятие культурно-исторического типа. Вот это определение: «Закон 1. Всякое племя или семейство народов, характеризуемое отдельным языком или группою языков, довольно близких между собою, — для того, чтобы сродство их ощущалось непосредственно, без глубоких филологических изысканий, составляет самобытный культурно-исторический тип, если оно вообще по своим духовным задаткам способно к историческому развитию и вышло уже из младенчества»[1]. Итак, *язык* есть тот существенный признак, которым прежде всего определяется самостоятельное существование культурно-исторического типа. Посмотрим, насколько этому соответствуют те исторические группы, которые Данилевский принимает в своей «естественной системе».

---

[1] «Р<оссия> и Е<вропа>», <стр.> 94.

И, во-первых, с этой точки зрения, откуда взялось целых три культурно-исторических типа для одного семитического племени, которое говорило и говорит на языках, настолько близких друг к другу, что, например, Ренан признает неточным даже самое выражение «семитические языки», так как существует, собственно, только один семитический язык?[1] «Из десяти культурно-исторических типов,— поясняет Данилевский (<стр.> 95),— развитие которых составляет содержание всемирной истории, три принадлежат племенам семитической породы или расы, и каждое племя, характеризованное одним из трех языков семитической группы — халдейским, еврейским и арабским,— имело свою самобытную цивилизацию». В самом деле, в семитических диалектах различаются три отдела: северный, или арамейский (куда принадлежат халдейское и сирское наречия), средний, или хананейский (еврейское, финикийское и проч.), и южный, или арабский. Но во-первых, все эти отделы несомненно составляют вместе одну «группу языков, довольно близких между собою для того, чтобы сродство их ощущалось непосредственно», и, следовательно, по этому собственному определению нашего автора, все семитические народы должны бы образовать только один культурно-исторический тип. А во-вторых, если даже и разделять эти народы на три особых типа соответственно трем отделам семитических диалектов, то и тут все-таки классификация нашего автора оказывается грубо ошибочной. Что такое значит в самом деле его ассирийско-вавилоно-*финикийский,* или *халдейский,* культурно-исторический тип? Очевидно, Данилевский думал, что финикияне говорили по-халдейски, или что их наречие принадлежало к арамейскому отделу семитических языков (или языка). Но в действительности финикийское наречие вместе с еврейским (с которым оно было почти тождественно) относятся не к этому, а к другому (хананейскому, или среднему) отделу[2]. Таким

---

[1] «Ces trois divisions (l'araméen, le chananéen et l'arabe) sont moins celles de trois langues distinctes que de trois âges d'une même langue, de trois phases par lesquelles a passé le langage sémitique, sans jamais perdre le caractère primitif de son identité» (Ernest Renan. «Histoire générale et système comparé des langues sémitiques». Paris, 1885, tome I, pp. 97—98). И далее, доказывая, что арамейский, еврейский и даже арабский диалекты переходили друг в друга в живом говоре и могут быть точно разграничены только в книжном языке, Ренан замечает: «tant il est vrai que, dans un sens général, il n'y a réellement qu'une seule langue sémitique» (ibid., p. 133—134).

[2] «La langue des inscriptions phéniciennes,— говорит Ренан,— *est presque de l'hébreu pur*» (ibid., 179, также 184,186).

образом, по языку финикияне теснейшим образом примыкают не к ассириянам и вавилонянам, а к евреям. И если кроме языка они имели мало культурной общности с народом израильским, то еще менее имели они ее с ассиро-халдейским типом. Этот последний образовался под сильным этнографическим и культурным воздействием двух несемитических элементов (шумеро-аккадийского, с одной стороны, и арийского — с другой), которые нераздельно вошли в его состав и сообщили Ассиро-Вавилонскому царству его своеобразный и религиозный и политический строй, ничего общего с финикийскою культурою не имевший[1]. Религия халдейская (по всей вероятности, целиком воспринятая от аккадийцев) отличается, как известно, сложною иерархическою системой божественных и демонических сил (после единого верховного существа две триады главных богов, потом пять планетных божеств и затем бесчисленное множество добрых и злых духов), магическим и заклинательным характером культа, организованными кастами волхвов, гадателей, астрологов. Совершенно иной характер представляет финикийская религия[2], чуждая всякой теософии, чувственно-натуралистическая, с весьма несложным пантеоном, состоявшим, в сущности, лишь из двух солнечных богов да двух женских божеств, носивших только множество *местных* названий, с отсутствием организованного священства, с культом преимущественно жертвенным, а не магическим. Такой же контраст представляется в политическом отношении между военною централизованною деспотией ниневийских и вавилонских царей и коммерческою местною аристократией финикийских городских республик с их суффетами. Таким образом, нет решительно никакого повода ставить в особую тесную связь эти два, столь различные и даже противоположные, культурные типа.

В этом вопросе автор «естественной системы», при правильном рассуждении, должен бы был остановиться на одном из трех: или, основываясь на несомненном

---

[1] Насколько сильным признается участие несемитических (аккадийских и арийских) начал в образовании ассиро-вавилонской культуры, можно видеть, например, из следующего утверждения Ренана: «L'opinion, qui regarde les empires de Ninive et de Babylone comme sémitiques, ne peut guère être soutenue que par des personnes étrangères aux études sémitiques» (ibid., <p.> 63).

[2] Аналогии между этими двумя религиями имеют лишь самый общий и неопределенный характер. Во всяком случае, финикийская религия гораздо ближе к египетской, нежели к халдейской.

лингвистическом единстве, отнести всех семитов безразлично к одному культурно-историческому типу; или, разделяя эту слишком обширную группу на меньшие по степени сродства второстепенных диалектов, соединить в одном отделе финикиян с евреями; или, наконец, руководясь при делении не языком, а совокупностью культурных примет, выделить финикиян (с Карфагеном) в особый тип наряду с халдеями, евреями и арабами. Но Данилевский вместо этого предпочел совершенно фантастическое и вовсе уже ни на чем не основанное сочетание Финикии с Ассирией.

Я распространился об этой частности не для того, чтобы укорять покойного писателя в ошибке, а только потому, что эта ошибка, которой так легко было бы избегнуть, показалась мне ярким образчиком общерусской оригинальности, состоящей главным образом в умственной беспечности.

А с другой стороны, несомненная возможность отвести такой важной культурной нации, как Финикия, любое из трех мест в исторической классификации (кроме того невозможного положения, какое она занимает в quasi-естественной системе нашего автора), а именно: или видеть в Финикии один из членов единого общесемитического типа, или признать ее, вместе с еврейством, за особую хананейскую или кенаано-пунийскую группу, или, наконец, выделить ее в отдельный культурно-исторический тип,— эта одинаковая возможность принять по этому предмету три различные взгляда, из коих каждый имеет относительное оправдание, ясно показывает, насколько шаток и неустойчив самый принцип деления человечества на культурно-исторические типы, насколько смутно понятие такого типа, насколько неопределенны границы между этими условными группами, которые Данилевский наивно принимает за вполне действительные единицы. Об этом не стоило бы и говорить, если бы мы имели дело с обыкновенною приблизительною классификацией исторических явлений, а не с претензией на строго определенную и точную «естественную систему» истории.

Близкое сродство между греческим и латинским языками замечалось непосредственно самими древними задолго до «глубоких филологических изысканий» Боппа и Бюрнуфа. Несмотря на это, а также на тесную культурную связь между Грецией и Римом, Данилевский сделал из них два особых культурно-исторических типа. Отвергать действительную общность этих двух наций так же

для него легко, как и утверждать несуществующее единство Финикии с Ассирией. Но всего страннее (с точки зрения «1-го закона» исторического развития) совмещение Данилевским в один культурно-исторический тип всех романских и германских народов. Кто же когда-нибудь «ощущал непосредственно» близкое сродство между шведским и испанским языками, между голландским и итальянским? Впрочем, желая всячески представить Европу как только один из культурно-исторических типов наряду с Китаем или Египтом, наш автор доходил даже до отрицания вообще национальных отличий в Европе. Возражая против тех, кто видит в европейской культуре прорвание национальной ограниченности, он говорит: «Здесь не принималось во внимание того, что Франция, Англия, Германия были *только единицами политическими,* а культурною единицей всегда была Европа в целом,— что, следовательно, никакого прорвания национальной ограниченности не было и быть не могло»[1]. Хороша «естественная система», для поддержания которой приходится отрицать глубокие национальные отличия европейских народов и утверждать, что между немцами и французами, испанцами и англичанами существует только политическое разделение.

VII

Странности и несообразности в «естественной системе» истории выступают еще ярче, если мы сопоставим эту систему с теми логическими требованиями, которые ее автор выставляет как обязательные для всякой классификации. Одно из этих требований гласит: «Все предметы или явления одной группы должны иметь между собою бóльшую степень сходства или сродства, чем с явлениями или с предметами, отнесенными к другой группе»[2]. Вот требование бесспорно обязательное для всякой классификации; но можно ли считать его соблюденным в такой «системе», где, например, христианская Византия соединяется с Древней Грецией в одну группу, в один культурно-исторический тип? Неужели, в самом деле, Данилевский думал, что классическое эллинское художество имеет бóльшую степень сходства и сродства с византийским искусством (напр<имер>, иконописью), нежели с евро-

[1] «Р<оссия> и Е<вропа>», <стр.> 119.

[2] «Р<оссия> и Е<вропа>», <стр.> 81.

пейским искусством новых времен, которое ведь принадлежит к другой группе, к другому — романо-германскому — культурно-историческому типу? Возможно ли также философию Платона и Аристотеля ставить в более тесную родственную связь с учениями византийских схоластиков и аскетов, нежели с метафизическими умозрениями западноевропейских мыслителей, иногда прямо воспроизводивших древнеэллинские идеи?

В силу другого столь же несомненного логического требования, «группы должны быть однородны, т.е. степень сродства, соединяющая их членов, должна быть одинакова в одноименных группах»[1]. Когда дело идет о романо-германском культурно-историческом типе, то совершенно ясно, что под членами этой группы должно разуметь отдельные европейские народы. Но вопрос становится весьма затруднительным относительно других принятых Данилевским культурных типов. Только один из них, греческий, подвергается нашим автором определенному расчленению, именно по трем племенам: эолийскому, дорийскому и ионийскому[2]. Итак, по Данилевскому, выходит, что между этими тремя отделами одного и того же эллинского народа, говорившими одним и тем же греческим языком с незначительным различием в говоре, существует такая же степень сродства, как между целыми народами, говорящими на совершенно различных языках и имеющими между собою во всех отношениях так мало общего, как, например, итальянцы с датчанами. А на самом деле, между ионийцами и дорийцами было никак не больше (если не меньше) различия, чем между провансальцами и нормандцами, пьемонтцами и неаполитанцами, верхненемецким и нижненемецким племенем. Какая же одинаковость сродства между членами деления может быть у романо-германской Европы, с одной стороны, и у Греции — с другой, когда члены первой группы суть целые большие нации, а вторая вся составляет только одну нацию? Но то же самое должно сказать почти о всех прочих культурно-исторических типах по классификации Данилевского. Любопытно было бы знать, какие члены деления — соответствующие целым великим нациям, на которые делится Европа — можно найти в древнеегипетском или в еврейском культурно-историческом типе. Вообще совершенная неоднородность между группами этой

---

[1] Ibid.

[2] «Р<оссия> и Е<вропа>», <стр.> 105.

мнимо естественной системы бросается в глаза. Европейский мир, все это обширное собрание многих великих наций, охвативших весь мир своими колониями и своим культурным влиянием, поставляется здесь наряду с отдельными народами, из которых иные всегда оставались замкнутыми в тесных этнографических и географических пределах.

Этому несообразному сопоставлению разнородных групп нисколько, в сущности, не помогает допущенное Данилевским различие между типами уединенными и преемственными. Придавать существенное значение этому различию Данилевский с своей точки зрения не вправе, ибо этим вносился бы новый принцип деления по другому существенному признаку, кроме самобытности культурного типа, а это прямо противоречило бы первому логическому требованию классификации.

Поэтому Данилевский, справедливо догадываясь, что сделанная им уступка исторической истине (различение уединенных культур от преемственных) грозит опасностью всей его системе, старается свести эту уступку на нично, пытаясь всеми средствами доказать, что настоящей преемственности, в серьезном смысле этого слова, т. е. передачи образовательных начал, выработанных одним культурным типом, другому и усвоения их этим последним,— никогда не было и быть не может. Свое отрицание исторической преемственности культурных начал наш автор возводит в «закон» — один из найденных им пяти законов исторического развития. «Закон 3. Начала цивилизации одного культурно-исторического типа не передаются народам другого типа. Каждый тип вырабатывает ее для себя, при большем или меньшем влиянии чуждых, ему предшествовавших или современных, цивилизаций»[1].

Отрицание единого человечества в «естественной системе» нашего автора получает свое необходимое логическое дополнение в этом «законе», отрицающем единство развития в человечестве, т. е. всемирную историю. Для оправдания этого мнимого закона Данилевский или обходит молчанием, или голословно отрицает все исторические примеры действительной передачи образовательных начал от одного культурного типа к другому. Между тем история полна этими примерами. Помимо того внешнего влияния или воздействия, которое допускается Данилевским, повсюду и всегда самые образующие духовные начала воспринимались друг от друга народами самых различ-

[1] «Р<оссия> и Е<вропа>», <стр.> 94.

ных племен и культурно-исторических типов. Индия, несмотря на то, что она относится к уединенным типам, передала высшее выражение своей духовной культуры — буддизм — множеству народов совершенно другого племени и другого типа, передала не как материал только, не как «почвенное удобрение», а как верховное определяющее начало их цивилизации. Недаром наш автор во всех своих исторических рассуждениях так тщательно умалчивает о буддизме: это огромное всемирно-историческое явление никак не может найти места в «естественной системе» истории. Религия — индийская по своему происхождению, но с универсальным содержанием и не только вышедшая за пределы индийского культурно-исторического типа, но почти совсем исчезнувшая из Индии, зато глубоко и всесторонне усвоенная народами монгольской расы, не имеющими в других отношениях ничего общего с индусами, — религия, которая создала как свое средоточие такую своеобразную местную культуру, как тибетская, и однако же сохранила свой универсальный международный характер и исповедуется пятью- или шестьюстами миллионов людей, рассеянных от Цейлона до Сибири и от Непала до Калифорнии — вот колоссальное фактическое опровержение всей теории Данилевского, ибо нет никакой возможности ни отрицать великой культурно-исторической важности буддизма, ни приурочить его к какому-нибудь отдельному племени или типу.

Едва ли позволительно обходить такое затруднение замечаниями вроде следующего: «История древнейших культурно-исторических типов — Египта, Китая, Индии, Ирана, Ассирии и Вавилона — слишком мало известна в своих подробностях, чтобы можно было подвергнуть наше положение (о непередаваемости культурных начал) критике самих событий из истории этих цивилизаций; но сами результаты этой истории вполне его подтверждают. Не видно, чтобы у какого-либо народа неегипетского происхождения принялась египетская культура; индийская цивилизация ограничилась народами, которые говорили языками санскритского корня»[1]. — Пускай история древнего Востока мало известна в своих подробностях: но ведь буддизм не есть подробность, и всем известен факт передачи этой индийской религии китайцам, японцам, манчжурам, монголам и тибетцам, которых уже никак нельзя отнести к народам, говорящим языками санскритского корня.

[1] «Р<оссия> и Е<вропа>», <стр.> 96.

Если под «индийскою цивилизацией» разуметь совокупность *всех* культурных особенностей, отличающих Индию от других стран, то в таком случае само собой разумеется, что индийская цивилизация может принадлежать только Индии; т.е., другими словами, что Индия может быть только одна. Едва ли, однако, наш автор имел в виду доказывать такой трюизм или просто тождесловие, о котором и спора быть не может. Вопрос о передаче культур имеет смысл и интерес лишь в том случае, если под культурой разуметь преимущественно духовные образовательные начала, выработанные известным историческим типом. И тогда буддизм представляет несомненный и весьма крупный пример передачи такого духовного начала от одного племени другому, совершенно чуждому. Забывши о буддизме, Данилевский обходит молчанием и универсальное значение еврейства. «Евреи,— говорит он,— не передавали своей культуры ни одному из окружавших или одновременно живших с ними народов».[1] — Но под еврейскою культурою следует разуметь только еврейскую религию. Это утверждает сам же Данилевский в другом месте, относя евреев к одноосновным типам и признавая, что религия была у них единственным самостоятельным культурным началом[2]. Следовательно, здесь может быть речь о передаче только религии евреев. Не передавать же им было свою архитектуру, например, финикиянам, у которых они сами ее заимствовали. Религиозное же свое начало евреи несомненно передали, с одной стороны, через христианство, грекам и римлянам, романо-германцам и славянам, а с другой стороны, через посредство мусульманства, арабам, персам и тюркским племенам. Или и Библию нужно считать лишь внешним материалом, лишь почвенным удобрением?[3]

---

[1] Ibid.

[2] «Р<оссия> и Е<вропа>», <стр.> 504.

[3] Ссылка на чудесный характер христианского откровения была бы здесь совершенно неуместна. Во-первых, никто из верующих в чудесное происхождение христианства не отнимает у него при этом характера культурно-исторического явления, подчиненного условиям времени и национальной среды. Во-вторых, чудеса *ветхозаветного* откровения не мешают же Данилевскому видеть в этой религии культурно-историческую основу (и притом единственную) еврейского племени. Наконец, в-третьих, никак уже нельзя отстранить факт передачи еврейского религиозного начала через мусульманство народами арабского, мавританского и тюркского племен, для которых это начало стало также главною образовательною основою всей их культуры, а не «почвенным удобрением» только. Мусульманство не есть сверхъестественное откровение, и существенная связь между ним и еврейством не может быть обойдена. как чудесное явление.

Быть может, чувствуя всю силу этого возражения, Данилевский попытался его обойти, но самым неловким и неудачным способом. «Евреи,— говорит он,— не передали своей культуры *ни одному из окружавших или одновременно живших с ними народов*». Здесь под жизнью еврейского народа, очевидно, разумеется его независимое политическое существование (так как помимо этого евреи живут и до сих пор). Но откуда же взялась подобная оговорка? Ни в антиисторическом «законе» нашего автора, ни в том историческом взгляде, против которого он направлен, об одновременности политического существования и о соседстве как условиях передачи культурных начал — вовсе нет речи. Отвергаемый Данилевским общеевропейский взгляд на историю утверждает только, что человечеству, как единому и солидарному целому, дано или задано одно общее дело, в котором различные народы и группы народов участвуют в различной мере, вырабатывая на своей национальной почве образовательные начала с более или менее широким общечеловеческим значением и передавая эти всемирно-исторические начала и идеи другим народам и группам народов не для «почвенного удобрения» их национальных культур, а для дальнейшего развития и осуществления самих этих начал в их человеческом содержании. С своей стороны, наш автор противопоставляет этому взгляду свой «3-й закон», которым просто отрицается такая передача образовательных культурных начал от одного исторического типа к другому, причем вопрос об их соседстве или одновременном политическом существовании не играет никакой роли. Упомянуть об этом понадобилось нашему автору только для того, чтобы как-нибудь смягчить неимоверное, но необходимое для него утверждение, что евреи никому не передали своего культурного начала. Но это смягчение имело бы еще какой-нибудь смысл, если бы во время появления христианства и мусульманства евреи совсем перестали существовать как особый тип, чего, как известно, не было, так что утверждение Данилевского ничего не выигрывает в истине от этого произвольного ограничения.

Если евреи дали миру высшее религиозное начало, то греки послужили человечеству преимущественно в области эстетической и умственной культуры, которую они передали непосредственно сначала восточным народам, а потом римлянам. Данилевский простодушно отрицает всякое значение эллинизации древнего Востока после Александра Македонского, утверждая, что восточные на-

роды остались тем, чем были, а все культурные деятели александрийской эпохи были природными греками, от которых туземцам было ни тепло, ни холодно[1]. Трудно допустить, чтобы наш автор не знал, но, очевидно, он совершенно забыл о Филоне — *иудее,* о *египтянине* Валентине, *сирийце* Бардезане и т. д., и т. д. Такие, огромной важности, исторические явления, как александрийский иудаизм, как гностицизм, как неоплатоническая философия, решительно не могут быть отнесены ни к греческому культурному типу, в отдельности взятому, ни к египетскому, сирийскому или еврейскому; это был несомненный результат глубокого духовного взаимодействия между этими различными типами, вследствие восприятия восточными народами греческой культуры не как «почвенного удобрения», а как высшего образовательного начала. Автор «естественной системы истории» принужден забывать или обходить эти великие исторические явления, не входящие в его систему и противоречащие его «законам», так же как он забывает или обходит буддизм и универсальное значение еврейства. На таком дефективном основании можно, конечно, утверждать и отрицать все что угодно, но какая же цена таких утверждений и отрицаний?

Из уважения к памяти покойного писателя мы пройдем молчанием чрезвычайно странное его рассуждение об отношениях римской культуры к греческой (стр. 99). Более интересен вопрос об отношении нашей славяно-русской культуры к греко-византийской. Вот два совершенно различные культурно-исторические типа, а между тем сам Данилевский должен, наконец, прямо признать, что один из них передал другому не внешний только материал культуры, не «почвенное удобрение», а самые высшие образовательные начала его исторической жизни. Странным образом — наш автор, по-видимому, вовсе не заметил рокового значения этого факта для всего его воззрения. Заявивши, что Россия и славянство суть наследники Византии, так же как романо-германские народы — наследники Рима, он даже не делает попытки как-нибудь объяснить, с своей точки зрения, эту передачу духовного наследия, эту общность просветительных начал, прямо противоречащую «3-му закону исторического развития». Этот закон требует, чтобы каждый культурно-исторический тип вырабатывал из себя и для себя об-

[1] «Р<оссия> и Е<вропа>», <стр.> 97—98.

разовательные начала своей цивилизации. Между тем приходится признать, что основное образовательное начало романо-германских народов выработано не ими самими, а принято от одного из прежних культурно-исторических типов; точно так же основное образовательное и просветительное начало русско-славянского исторического типа выработано не им самим, а принято целиком и без всякого изменения от византийских греков, принадлежащих к иному культурному типу.

Наш автор не хочет допустить, что исключительная национальность есть ограниченность и что прогресс истории состоит в разрыве этой ограниченности. Нам нет надобности отвечать ему какими-нибудь рассуждениями; достаточно лишь вспомнить самые великие и важные явления в истории человечества: все они были ознаменованы именно этим разрывом национальной ограниченности, переходом от народного к всечеловеческому. Богато снабженный духовными дарами, индийский народ сказал свое вековечное слово миру в буддизме, и в этом слове он перестал быть только индийским. Буддизм не есть национальная религия Индии, а универсальное, международное учение, один из великих фазисов в духовном развитии всего человечества. Еврейский народ сосредоточил все силы своего национального духа в мессианской идее, и когда эта идея осуществилась в историческом явлении, она оказалась совсем не еврейскою, а опять-таки международною, вселенскою идеей, болезненно прорвавшей жестокую оболочку исключительного иудаизма. Как Индия с враждою отвергла свое высшее порождение — буддизм, сделавшийся зато «светом Азии», так и высшее всемирно-историческое порождение еврейской народности — христианство — оказалось в жестоком противоречии с иудейским национализмом, но тем легче оно исполнило свою универсальную задачу — оплодотворить религиозною истиной Израиля всю языческую Европу и основать в ней новый мир общечеловеческой культуры. И самая реакция против этой новой культуры со стороны старых религиозных начал Востока, реакция, окончательно выразившаяся в великом историческом явлении мусульманства, имела явно не национальный, а международный характер. И арабский народ, для того чтобы осуществить это хотя и отрицательное, но все-таки великое, в историческом смысле, дело, должен был прорвать свою национальную ограниченность. Не из себя и не для себя выработали арабы мусульманство. Магомет, взявши из ев-

рейства существенные начала своей религии, дал им настолько общую, сверхнациональную форму, что они могли быть переданы как высшее просветительное и образовательное начало народам, ничего общего с арабами и вообще с семитами не имевшим: арийцам (персам) и туранцам (туркам и татарам). При этом мы видим еще одно замечательное явление, совершенно непостижимое с точки зрения обособленных культурно-исторических типов: та самая Индия, которая отвергла свою собственную религиозную идею (буддизм) и передала ее чуждым, монгольским народам,— она же для себя принимает (в значительной своей части) чуждую, арабскую религию[1].

VIII

Видеть в истории человечества только жизнь отдельных, себе довлеющих, культурных типов, этнографически и лингвистически определенных,— значит закрывать глаза на самые важные исторические явления. Для разбираемой теории непонятен буддизм, непонятен ислам и — что для нее печальнее — совершенно непонятно само христианство в его всемирно-историческом значении. Совсем умолчать о христианстве, как он это сделал относительно буддизма[2], наш автор, конечно, не мог. Он и говорит о нем мимоходом несколько раз, признавая в нем высшую и абсолютную истину, но во всей книге нельзя найти ни одного намека на то, как примирить вселенскую сущность этой истины с коренною и окончательною отдельностью культурно-исторических типов. Противоречие это с особенною яркостью обнаруживается благодаря тому взгляду на вероисповедные различия, который подробно излагается нашим автором. Признавая протестантство отрицанием религии вообще[3], а католичество — «продуктом лжи, гордости и невежества»[4], Данилевский, по следам прежних славянофилов, отождествляет христианство исключительно с греко-российским испо-

[1] Индусов-мусульман считается теперь около пятидесяти миллионов.

[2] Заметим для точности, что, не сказавши ни слова о буддизме в его настоящем значении международной и даже междуплеменной религии, наш автор упоминает один раз вскользь о *местном* значении буддизма для Индии (стр. 116): «Цивилизационный период Индии начинается, кажется, с буддийского движения».

[3] «Р<оссия> и Е<вропа>», <стр.> 212.

[4] «Р<оссия> и Е<вропа>», <стр.> 60.

веданием, которое и является, таким образом, единственно адекватным выражением абсолютной истины. А вместе с тем это же исповедание признается специально просветительным началом *одного* русско-славянского культурно-исторического типа и в этом качестве не допускается передача его другим типам. Но с этим падает все воззрение Данилевского. Ибо тогда вместо десяти или двенадцати более или менее однородных и равноправных культурных типов человечество должно делиться только на две безусловно несоизмеримые половины: с одной стороны, православный славянский мир, обладающий исключительным преимуществом абсолютной истины, а с другой стороны — все прочие племена и народы, осужденные пребывать в разных формах лжи. Перед этою безусловною и «наисущественнейшею» противоположностью между истиною и ложью бледнеют и исчезают все относительные различия культурных типов; ибо, как напоминает нам сам Данилевский, «отличие истины от лжи *бесконечно*», и «две лжи всегда менее между собою отличаются, чем каждая из них от истины»[1]. Воззрение нашего автора, вполне несостоятельное с исторической и религиозной точкой зрения, мало выигрывает от слабой попытки дать ему нечто вроде философского оправдания («Россия и Европа», стр. 118—128):

«Человечество и народ (нация, племя) относятся друг к другу как родовое понятие к видовому; следовательно, отношения между ними должны быть вообще те же, какие вообще бывают между родом и видом»[2]. Далее поясняется, что род есть или «только отвлечение, получаемое через исключение всего, что есть особенного в видах», и в этом смысле «род есть нечто в действительности невозможное»; или же под родом разумеется *общее,* соединенное для своего осуществления с известными определенными особенностями, и в этом смысле род существует реально, но лишь как совокупность всех своих видов. «В этом смысле род малины не будет заключаться в отвлеченном понятии *общего* между садовою малиной, ежевикою, костяникою, морошкою, поленикою, а в совокупности малины, ежевики, костяники, морошки, поленики и т. д. Род кошки — не в отвлечении *общего* между львом и тигром, барсом, (домашнею) кошкою, рысью, а в реальной совокупности всех их. В первом смысле род есть

[1] «Р<оссия> и Е<вропа>», <стр.> 209.
[2] «Р<оссия> и Е<вропа>», <стр.> 124.

только *общевидовое,* и в этом смысле понятие родовое будет у́же и ниже всякого видового в отдельности; во втором же смысле род будет всевидовое, и потому шире и выше всякого вида»[1]. Применяя это рассуждение к вопросу об отношении между народностью и человечеством, Данилевский заявляет, что «понятие об общечеловеческом не только не имеет в себе ничего реального и действительного, но оно — у́же, теснее, ниже понятия о племенном или народном, ибо это последнее, по необходимости, включает в себе первое и сверх того присоединяет к нему нечто особое, дополнительное, которое именно и должно быть сохраняемо и развиваемо, дабы родовое понятие о человечестве во втором (реальном) значении его получило все то разнообразие и богатство в осуществлении, к какому оно способно. Следовательно, *общечеловеческого* не только нет в действительности, но и желать быть им — значит желать довольствоваться общим местом, бесцветностью, отсутствием оригинальности, одним словом, довольствоваться невозможною неполнотою. Иное дело — *всечеловеческое,* которое надо отличать от *общечеловеческого;* оно, без сомнения, выше всякого отдельно-человеческого или народного; но оно и состоит только из совокупности всего народного, во всех местах и временах существующего и имеющего существовать; оно несовместимо и неосуществимо в какой бы то ни было одной народности; действительность его может быть только разноместная и разновременная»[2].

Эта экскурсия в область формальной логики имела бы значение лишь в том случае, если бы несомненно было главное утверждение, с которого начинает наш автор, а именно, что «человечество и народ (нация, племя) относятся друг к другу как родовое понятие к видовому». Но откуда взялось это утверждение и какие у него основания — это остается неизвестным. На самом деле, отношения между человечеством и народом можно и должно мыслить совершенно иначе. Но допустим, что наш автор вообще прав, перенося это отношение в сферу отвлеченно-логическую. Во всяком случае, необходимо признать, что понятия рода и вида имеют совершенно относительный и условный характер. Одна и та же группа, относясь к подчиненным группам как род к видам, может сама иметь лишь подчиненное видовое значение относительно

---

[1] «Р<оссия> и Е<вропа>», <стр.> 125, 126.

[2] «Р<оссия> и Е<вропа>», <стр.> 127.

другой, более обширной группы. Сам Данилевский постоянно сбивается и колеблется, когда хочет определить реальные виды человеческого рода: то в качестве этих видов являются у него народы, то племена, то культурно-исторические типы. И однако, несмотря на такую условность в различии видового от родового, наш автор выводит из этого различения очень тяжеловесные нравственные и практические заключения. «Если та группа,— говорит он,— которой мы придаем название культурно-исторического типа, и не есть абсолютно высшая, то она, во всяком случае, высшая из всех тех, интересы которых могут быть сознательными для человека, и составляет, следовательно, последний предел, до которого может и должно простираться подчинение низших интересов высшим, пожертвование частных целей общим»[1]. «Интерес человечества» есть бессмысленное выражение для человека, тогда как слово «европейский интерес» не есть пустое слово для француза, немца, англичанина[2]. Точно так же для всякого славянина «идея славянства должна быть высшею идеей, выше свободы, выше науки, выше просвещения»[3]. Отрицая всякие обязанности к человечеству, автор признает (кроме обязанностей к отдельным людям) еще «особые обязанности не только к государству, но и к той высшей единице, которую мы называем культурно-историческим типом»[4].

Трудно решить, о чем здесь, собственно, говорится: о действительных отношениях или же только об идеале, о том, *что должно быть*. Но ясно, что в обоих случаях автор совершенно не прав. Если бы, как он думает, французы, немцы, англичане признавали свои обязанности к Европе и ее общий интерес ставили выше своих национальных интересов, то постоянный антагонизм и ожесточенные войны между европейскими народами были бы невозможны, или, во всяком случае, рассматривались бы всеми как преступное междоусобие. Однако, когда Франция при последних Валуа и первых Бурбонах ради национального и политического соперничества с Испанией и Австрией вступала в союз с чуждыми (и в то время опасными) Европе турками, никто не смотрел на это как на измену «романо-германскому культурно-историческо-

---

[1] «Р<оссия> и Е<вропа>», <стр.> 108.
[2] Ibid.
[3] «Р<оссия> и Е<вропа>», <стр.> 132.
[4] «Р<оссия> и Е<вропа>», <стр.>107.

му типу», как на преступное нарушение обязанностей относительно высшей социальной группы. Если же автор имеет в виду не политические отношения и взгляды, а требования общественной нравственности, то решительно не видно, почему он останавливается на культурно-историческом типе как на высшем пределе таких требований. Несомненно, что этот предел (не говоря уже о его чрезвычайной шаткости и неясности) не только может быть перейден, но лучшими представителями человечества действительно переходился. Ясно, например, что не о каком-нибудь культурно-историческом типе, а о чем-то более обширном и высоком заботился апостол Павел, когда распространял христианство, проповедуя объединение всего человечества во Христе.

«Но что же такое интерес человечества? Кем сознаваем он, кроме одного Бога?» — спрашивает наш автор и тут же, сам того не замечая, разрешает этот вопрос в смысле отвергаемой им идеи. «*Без сомнения,* — продолжает он, — *в интересах человечества лежало,* чтобы Рим был разрушен и на месте его цивилизации временно воцарилось варварство; но, конечно, ни один римлянин (?) и ни один германец не знал и не мог знать, что этого требовал интерес человечества. Сознание той пользы для человечества, которая имела произойти от нашествия варваров (если бы это сознание было даже возможно), конечно, не только не могло обязывать римского гражданина содействовать такому вожделенному для человечества событию, но не могло бы даже оправдывать его от обвинения в измене за деятельность, в эту сторону направленную»[1].

Итак, оказывается, что интересы человечества, кроме Бога, сознаются еще (хотя и post factum) автором «России и Европы», говорящим: «Без сомнения, в интересах человечества лежало, чтобы Рим был разрушен». А вопрос времени здесь не имеет значения, ибо всегда существовали люди, опережавшие своим сознанием большинство современников и даже предварявшие самые факты. Впрочем, исторический пример, так удачно приведенный Данилевским, позволяет обойтись и без пророков. Если бы наш автор знал или вспомнил знаменитое произведение Августина «De civitate Dei», — то он, конечно, не решился бы утверждать, что ни один римлянин не мог сознавать интересов человечества в разрушении Римской империи. Именно это самое сознание (насколько полно и удовле-

---

[1] «Р<оссия> и Е<вропа>», <стр.> 108.

творительно — это другой вопрос) высказывается великим христианским писателем и римским гражданином. А что какие-нибудь язычествующие римские патриоты могли обвинять его за это в измене, то ведь такому же обвинению наверно подвергся бы всякий француз, который, проникшись воззрениями нашего автора, стал бы, во время франко-прусской войны, на точку зрения высших интересов романо-германского культурно-исторического типа и потребовал бы подчинить им низшие интересы французской нации.

Вообще же отдавать безусловное предпочтение (в смысле высшего предела человеческих обязанностей) культурному типу, как группе *более конкретной и определенной* сравнительно с человечеством как с понятием слишком отвлеченным и неясным, значит открывать свободную дорогу всякому дальнейшему понижению нравственных требований. Ибо совершенно несомненно, что интересы национальные (в тесном смысле) гораздо конкретнее, определеннее и яснее интересов целого культурно-исторического типа, который для большинства смертных, пожалуй, представляется еще туманнее, чем для Данилевского человечество; точно так же несомненно, что интересы какого-нибудь сословия или партии всегда определеннее и конкретнее, нежели интересы общенациональные или общегосударственные, и, наконец, уже вовсе никакому сомнению не подлежит, что для всякого его личные эгоистические интересы суть из всех прочих самые ясные, самые определенные и конкретные.

И совершенно напрасно, в насмешку над идеей человечества, наш автор говорит, что для действительности этой идеи необходимо предположить какого-то «духа земли», который внутри себя сознает коллективную жизнь всего человечества. Во-первых, этого вовсе не нужно, ибо, помимо духа земли, такое сознание может принадлежать и простым смертным, как, например, апостолу Павлу, блаженному Августину или хоть бы самому Данилевскому. А во-вторых, я не вижу, почему «дух земли» (или, точнее, «дух человечества») смешнее, чем «дух народа», — а что касается до «духа культурно-исторического типа», то он мне решительно кажется самым смешным и неосновательным изо всех духов.

Воззрение нашего автора на отношения народного к общечеловеческому оказывается несостоятельным, если даже допустить (как мы это выше сделали) то общее положение, из которого он исходит, а именно, что челове-

чество относится к частным группам, его составляющим, *как род к видам.* Но на чем же, однако, основано само это положение и почему автор «России и Европы», столь обстоятельный в других случаях, не сделал даже и попытки опровергнуть или устранить иной взгляд на дело, тот взгляд, который со времен ап. Павла (а отчасти и Сенеки) разделялся лучшими умами Европы, а в настоящее время становится даже достоянием положительно-научной философии? Я разумею взгляд, по которому человечество относится к племенам и народам, его составляющим, не как род к видам, а *как целое к частям,* как реальный и живой организм к своим органам или членам, жизнь которых существенно и необходимо определяется жизнью всего тела. Понятие тела не есть пустое отвлечение от представлений о его членах, и точно так же тело не может мыслиться и как простая совокупность или агрегат своих членов; следовательно, отношение родового к видовому неприменимо здесь ни в одном из двух значений, различаемых нашим автором. А между тем идея человечества как живого целого (а не как отвлеченного понятия и не как агрегата) настолько вошла, еще с первых времен христианства, в духовные инстинкты мыслящих людей, что от этой идеи никак не мог отделаться и сам Данилевский, называющий в одном месте свои «культурно-исторические типы» *живыми и деятельными органами человечества*[1]. К сожалению, в этих словах можно видеть именно только проявление безотчетного инстинкта истины. Если бы это была серьезная и сознательная мысль автора, то ему пришлось бы отречься от всего содержания и даже от самых мотивов его труда. Если в самом деле культурно-исторические типы суть живые и деятельные (а следовательно, в некоторой степени, и сознательные) органы человечества как единого духовно-физического организма, то понятия «общечеловеческого» и «всечеловеческого» получают, по отношению к частным группам, такое положительное и существенное значение, которое прямо противоречит основному воззрению Данилевского на коренную самостоятельность и необходимое обособление культурно-исторических типов. Тогда уже нужно бросить и то практическое заключение, что будто бы интересы человечества для нас не существуют и не должны существовать и будто бы никаких обязанностей к нему мы иметь не можем. Придется, напротив, принять совершенно иное заключение: если всякая частная группа, национальная или

[1] «Р<оссия> и Е<вропа>», <стр.> 129.

племенная, есть лишь орган (орудие) человечества, то наши обязанности к народу или племени, т. е. к *орудию*, существенно обусловлены высшими обязанностями по отношению к тому, для чего это орудие должно служить. Мы обязаны подчиняться народу лишь под тем условием, чтобы он сам подчинялся высшим интересам целого человечества. Стоит только в «систему» культурно-исторических типов серьезно подставить понятие о «живых и деятельных органах человечества» — и уже одним этим определением вполне опровергается партикуляризм нашего автора, и вместо всякой критики ему достаточно было бы напомнить старую римскую басню о членах тела, пожелавших жить только для себя.

IX

Если бы национализм, возведенный в систему нашим автором, противоречил только основной христианской и гуманитарной идее (единого человечества), то это опровергало бы его лишь в глазах людей с искренними христианскими убеждениями или же особенно чутких к высшим нравственным требованиям. Но теория «России и Европы» несовместима не только с христианскою *идеей*, но и с самим историческим *фактом* христианства как религии универсальной, всемирно-исторической, которую никак нельзя приспособить к какому-нибудь особому культурному типу. За исключением (и то неполным) нескольких народов, преимущественно относящихся к «уединенным» типам, христианство охватило собою все главные (преемственные) культурно-исторические типы, различаемые нашим автором. Рожденное в еврействе, оно проникло весь Египет и всю Сирию, часть Аравии и Персии, покорило Грецию и Рим и, наконец, сделалось высшим образовательным началом двух (по Данилевскому) новых культурных типов: романо-германского и славянского. На какой отдаленный план перед этим универсальным фактом, даже с чисто исторической точки зрения, должны отступить все частные этнографические и лингвистические деления! Даже и явившиеся позднее вероисповедные различия нисколько не приближают действительную историю христианства к искусственному антиисторическому воззрению Данилевского. Ибо при этом воззрении совершенно непонятно, почему *один* культурно-исторический тип (романо-германский) выработал *два*, столь различные между собою, вероисповедания, как католическое и протестантское; также почему славянский тип,

вместо того чтобы на своей самобытной почве возрастить особую исповедную форму, принял ее целиком из чужого культурно-исторического типа — греческого.

Кроме христианства, в непримиримом противоречии с воззрениями «России и Европы» находится, как мы видели, и историческое явление двух других универсальных, точнее, международных или сверхнародных религий — буддизма и мусульманства, а также и еврейской религии, которая, несмотря на свой национальный характер, передала, однако, свои существенные начала чужим мирам христианства и ислама.

Но все это противоречие между теорией нашего писателя и историческою действительностью *в области религии* не было бы еще окончательным приговором для теории в глазах очень многих. На религию вообще нередко смотрят как на явление отжившее или отживающее, которому будет все меньше и меньше места в дальнейших судьбах народов. А при таком взгляде теория, несостоятельная в объяснении *религиозного* универсализма, могла бы, однако, годиться для определения наших настоящих и будущих судеб. Пусть в старину — так можно рассуждать — люди более объединялись религией, нежели разделялись народностью; теперь вера повсюду теряет свою силу и никогда уже более не вернет своего прежнего значения; следовательно, племенные и национальные деления могут теперь стать окончательно решающим началом человеческих отношений. Но, на беду для подобного рода воззрений, универсализм человеческого духа проявлялся и проявляется не в одной только религиозной области, а еще очевиднее и прямее в другой важной и неустранимой сфере исторического развития — в *науке*. Данилевский, бывший сам отчасти ученым, хорошо понимал значение этого фактора и его неудобство для исключительно национальных воззрений, а потому и посвятил вопросу о национальности в науке целое длинное рассуждение, без сомнения, самое значительное во всей его книге. Но, с удовольствием признавая в этом рассуждении несколько верных мыслей и немало интересных указаний, мы должны вместе с тем выразить искреннее удивление, каким образом этот даровитый и в знакомых ему научных сферах весьма сообразительный писатель совершенно не заметил, что его вспомогательный трактат об историческом развитии науки, во-первых, доказывает прямо обратное тому, что предполагалось им доказать, а во-вторых, опрокидывает мимоходом и главную теорию «России и Европы».

Позволительно прежде всего спросить: к какому культурно-историческому типу, к какой *местной* цивилизации должно приурочить ту науку или ту совокупность наук, о которой так хорошо рассуждает наш автор? Дело в том, что он говорит лишь об *одном,* внутренне связном и последовательном развитии науки, постепенно переходившей от менее совершенных фазисов к более совершенным. Никаких *типов* развития мы здесь не видим, а только *степени* развития, причем ученые различных наций в разной мере способствовали возведению общего им научного дела с одной степени на другую. Так, например, древний грек (Гиппарх) создает искусственную систему для астрономии, славянин (Коперник) возводит эту науку на степень естественной системы, немец (Кеплер), опираясь на систему своего предшественника-поляка, доходит до частных эмпирических *законов* в астрономии, а англичанин (Ньютон), продолжая их труды, возвышается, наконец, до общего рационального закона. К какому же культурно-историческому типу все это относится? К одному романо-германскому отнести нельзя, ибо сам Данилевский указывает на участие в этом деле древнего грека и нового славянина, т. е., по его воззрению, представителей двух особых, отдельных от романо-германского, культурных типов. Но так же точно невозможно и разделить все дело по этим трем типам, так как труды Гиппарха и Птолемея имеют в астрономической науке известное значение лишь как первоначальные попытки научных построений, а система Коперника никак не может быть выделена из общего развития астрономических знаний в новой Европе.

Но, по-видимому, Данилевский, рассуждая серьезно об истории наук, более или менее ему известных, просто забыл о своей теории культурно-исторических типов и о своей «естественной системе» истории. Иначе невозможно себе объяснить, почему он, вместо того чтобы говорить о различных типах науки сообразно цельным и обособленным группам, на которые он делил человечество, указывает лишь на *национальный* характер, присущий ученым различных *наций,* причем народы одного и того же германо-романского типа — немцы, англичане, французы, голландцы, шведы — рассматриваются как совершенно особые и самостоятельные нации, и вперемежку с ними являются поляки и древние греки, без всякого внимания к различию культурно-исторических типов. Это тем более странно, что в другом месте книги, когда автор имел в виду показать тесное единство романо-германской

группы как одного нераздельного культурно-исторического типа, он даже отрицал всякое значение национальных различий в Европе, признавая Францию, Англию, Германию и т. д. *только политическими единицами*[1].

Рассмотрев историю развития девяти наук и отметив в них в совокупности 33 периода или фазиса развития, разграниченных 24 научными реформами, наш автор отмечает национальность всех тех ученых, которые возвели свою науку на непосредственно высшую степень развития. Оказывается, что в создании искусственной системы по этим девяти наукам принимали участие: древний грек, англичанин, немцы и шведы; в основании естественной системы участвовали: славянин, голландец, французы и англичане; в период частных эмпирических законов введены эти науки немцами, французами и англичанами; наконец, определение общего рационального закона, достигнутое только для двух наук (астрономии и физики невесомых), принадлежит в одном случае англичанину, а в другом — англичанину вместе с немцем[2].

«Весьма поучительная табличка», в которой наш автор выразил этот результат (за полноту и совершенную точность этой таблички мы, конечно, не ручаемся), может служить наглядным опровержением его главной теории, которая оказывается несовместимой с действительною историей науки. Ибо, как явствует из этой таблицы, развитие науки не может быть разграничено ни по культурно-историческим типам, ни по национальностям: наука есть общее нераздельное дело, в котором вполне солидарны между собою ученые всяких наций и типов. А что, затем, в этом общем деле национальность ученых имеет некоторое относительное влияние на характер и направление их частных трудов — этого никто никогда не отрицал. Нельзя ничего возразить в принципе против того указания, что французы оказались преимущественно способными к созданию естественных систем, а немцы — к открытию частных эмпирических законов, хотя самый этот вывод кажется нам слишком частным и слишком эмпирическим[3]. Насколько, впрочем, влияние национального ха-

---

[1] См. выше.

[2] «Р<оссия> и Е<вропа>», <стр.> 160.

[3] Получится ли в самом деле какое-нибудь определенное понятие о национальном характере немецкого ума, если сопоставить эту предполагаемую склонность к частному и эмпирическому с несомненным превосходством немцев в сфере самой общей рациональной философии? Да и в области точных наук при возведении научных знаний на степень общего рационального закона — из двух случаев в одном участвовали немцы.

рактера подчиняется существенным интересам общего научного дела, видно из того, что и этот переход частных наук из одного фазиса развития в другой (причем Данилевский усматривает особенно важное значение национальности великих научных двигателей) совершался иногда совместными трудами ученых из разных наций. Сам автор отмечает четыре таких случая, не давая им, впрочем, никакого объяснения с своей точки зрения.

Ни один европеец и ни один русский западник никогда не сомневался в том, что каждый народ занимается наукою (как и всем прочим) *по-своему,* на свой лад. Но это *свое* в ученых трудах немцев, англичан, французов и т. д. нисколько не мешает им заниматься одним общим научным делом, в котором все они вполне солидарны между собою и которое принадлежит не какому-нибудь культурно-историческому типу, а всему человечеству. Сам Данилевский, умалчивая о египетской, еврейской, персидской или мексиканской науке, а ученые труды древних греков и славянина Коперника включая в состав европейской науки, очевидно признает, что эта наука есть не только романо-германская, но вместе с тем и *общечеловеческая.* Все, что можно найти научного у древних народов, вошло в науку европейцев, было ими полнее и глубже разработано и, следовательно, имеет значение лишь как низшая подготовительная ступень в развитии этой одной европейской науки. Помимо нее, никакой другой особой науки в действительности никогда не было. Но, может быть, еще будет? Наш автор, настаивающий на национальном характере науки и совершенно забывший при этом о своих «культурно-исторических типах», не придает никакого ясного и определенного смысла своим надеждам на «самобытную славянскую науку». Должна ли эта самобытность ограничиваться особенностями *национального* характера, как в английской, французской, германской науке; или же, ввиду того что славяне составляют особый культурно-исторический тип, отдельный от Европы, будущее их научное творчество должно представить небывалое доселе явление науки неевропейской, совершенно особенной и отдельной? Ожидать от славянства, т. е. прежде всего от России, деятельного и самостоятельного участия в развитии «романо-германской» науки было бы, конечно, несогласно с общим воззрением нашего автора, но не заключало бы в себе никакой внутренней невозможности. Таким надеждам на процветание у нас европейской науки (с русским национальным оттенком) следует толь-

ко противопоставить простое фактическое указание (за которое можно сердиться, но которое опровергнуть нельзя), что настоящее положение русской науки никаких оснований и задатков для более успешного научного развития не представляет[1].

Если же под «самобытною славянскою наукой» (согласно основному воззрению «России и Европы») разуметь особый, небывалый доселе тип науки, существенно отличный от европейского, то в скромных трудах русских ученых, старающихся по мере сил внести свой вклад в общее умственное достояние Европы, мы, конечно, не найдем никаких начатков такого вполне самобытного научного творчества. Этих начатков будущей славянской науки следует искать только у тех из наших ученых писателей, которые, не удовлетворяясь европейскою наукой, стремятся к новым, лучшим началам знания. Сфера для поисков здесь весьма ограничена, ибо из всех наших славянофилов только двое (тесно между собою связанные и единомысленные) — Н. Я. Данилевский и Н. Н. Страхов — посвящали свои труды существенным вопросам знания. У первого из них мы нашли попытку представить «естественную систему» истории. Эта система, соединяющая разнородное, разделяющая однородное и вовсе пропускающая то, что не вкладывается в ее рамки, есть лишь произвольное измышление, главным образом обусловленное малым знакомством Данилевского с данными истории и филологии и явно противоречащее тем логическим требованиям всякой классификации, которые он сам позаботился выставить. Видеть в этом дефективном опыте какие-либо положительные задатки самобытной русской науки нет никакой возможности. Да если бы даже автор и действительно представил естественную систему истории, то он в этом пошел бы только по следам европейских, например французских, ученых, создавших естественные системы в других науках: и тут не обозначилось бы никакого самобытного научного типа.

Но кроме «России и Европы» Данилевскому принадлежит другой, во всяком случае, более основательный и важный труд: двухтомное критическое исследование

[1] Нужно страдать неисцелимым ослеплением, чтобы не замечать быстрого понижения научного уровня в России за последние годы. Разве возможно было тридцать или хотя бы пятнадцать лет тому назад, чтобы представители высшего научного образования издавали такие книги, как, напр<имер>, «Психология», профессора Владиславлева, или «О наказании в русском праве XVII века», профессора Сергеевского?!

о дарвинизме. Если самобытные начала знания, которые должна явить миру русская наука, не могли обнаружиться в исторических построениях «России и Европы» по той простой причине, что автор не владел в этой области сколько-нибудь достаточным научным материалом, то никак нельзя сказать того же о «Дарвинизме». Покойный Данилевский был — если не по профессии, то по призванию — ученым-естествоиспытателем, и в основательном знакомстве с предметами этой области ему, конечно, никто не откажет. С другой стороны, теория Дарвина касается не каких-нибудь естественнонаучных частностей, а поднимает самый коренной и жизненный вопрос биологии, существенно связанный, как это прекрасно показал сам Данилевский, с целым научным миросозерцанием. Кроме того, разрешение этого вопроса в Дарвиновой теории *естественного отбора при борьбе за существование* — опять-таки по остроумному и верному замечанию Данилевского — обнаруживает (подобно основному принципу Гоббеса: bellum omnium contra omnes и экономической теории *свободной конкуренции* Адама Смита) явное, хотя, конечно, ненамеренное и бессознательное влияние английского национального характера, столь сильного и энергичного в жизненной борьбе.

Все это вместе взятое: важность задачи, компетентность нашего автора, приложившего к ней все свои умственные силы и дарования и посвятившего ей значительную часть своей жизни, наконец, отпечаток национального духа на воззрении Дарвина — все это позволяло ожидать, что русский и притом славянофильский критик не ограничится одним отрицательным разбором, а противопоставит английской теории столь же глубокое, но более верное и многостороннее (по крайней мере, с его собственной точки зрения) решение этой мировой задачи, и притом решение, ярко запечатленное русскою духовною особенностью. Конечно, и такой труд не основал бы еще самобытной славянской науки, но все-таки нечто было бы сделано, и наша научная самобытность не представлялась бы уже такою пустою и смешною претензией.

С величайшим интересом принялся я, два года тому назад, за чтение двух полновесных томов «Дарвинизма». Бесспорные достоинства этой книги, в которую автор, по-видимому, вложил всю свою душу, поддерживали интерес до конца, но не могли помешать полному и горькому разочарованию. В «Дарвинизме» не оказалось именно того, чего я от него ожидал и имел основание ожидать:

русской самостоятельной теории происхождения видов, взамен отвергаемой английской. Поверив друзьям, я искал русского Дарвина, а нашел только симпатичного русского человека, превосходно разбирающего чужие научные идеи. Разочарование мое не могло умеряться и тою мыслью, что только смерть помешала автору высказать положительную сторону своего воззрения. Из плана всего сочинения явствовало, что недовершенная половина должна была содержать лишь дальнейшую критическую разработку частных вопросов, связанных с дарвинизмом[1].

Какого бы кто ни держался взгляда на дарвинизм *по существу,* о характере и значении собственно книги Данилевского спора быть не может. Это есть, вообще говоря, самый полный, самый обстоятельный и прекрасно изложенный свод всех существенных возражений, сделанных против теории Дарвина *в европейской науке.* Едва ли не самое важное и с первого взгляда решительное возражение против дарвинизма состоит в том, что скрещивание должно поглощать вновь появляющиеся мелкие индивидуальные отличия, прежде чем они успеют накопиться посредством наследственности и усилиться до такой степени, чтобы стать выгодными для организма в борьбе за существование; так, например, особенная пушистость у северных видов известных животных не могла появиться путем постепенного накопления, так сказать, *по волоску,* в длинном ряду поколений, побеждавших в борьбе за существование, ибо нужно уже заметное преимущество в густоте шерсти, чтобы дать одному животному лучшую защиту от холода, чем другому, и тем обусловить естественный отбор. Это, во всяком случае, интересное возражение, обстоятельно изложенное в книге Данилевского, принадлежит, однако, не ему, а — как он сам добросовестно указывает — английскому зоологу Миворту.

Но допустим даже, что критическое исследование дарвинизма обильно совершенно оригинальными и новыми возражениями. Во всяком случае, далее *отрицательной* критики, далее *разрушения чужой* теории русский мыслитель не пошел. Никакой даже попытки объяснить положительным образом происхождение растительных и животных видов он не сделал. Если об особом характере грядущей славянской науки судить по важнейшему учено-

[1] Один довольно обширный отрывок из этой части («О выражении ощущений») был потом напечатан в «Русском вестнике» и вполне подтверждает мое заключение.

му труду главного провозвестника этой науки, то ее самобытное дело будет состоять только в разрушении научных построений Европы, а решение положительных задач знания придется, вероятно, предоставить неграм, папуасам и другим подобным «культурно-историческим типам».

Но прежде чем примириться с такою печальною перспективой, не следует ли еще поискать положительных задатков научной славянской самобытности у Н. Н. Страхова, выступившего так решительно с *борьбою против Запада в русской литературе?* «Требуется, собственно,— говорит автор в предисловии к этой книге,— изменить характер нашего просвещения, внести в него другие основы, другой дух». И далее: «Нам предстоит совершить критику начал, господствующих в европейской жизни, и привести к сознанию другие, лучшие». И еще: «От нас нужно ожидать приведения к сознанию других начал, спасительных и животворных».— *Какие* это начала — автор не объявляет, но, по крайней мере, указывает, где их нужно взять. «Русский народ,— говорит он,— постоянно жил и живет в некоторой духовной области, в которой видит свою истинную родину, свой высший интерес. Вот из какого строя жизни нам нужно почерпать и уяснять себе начала для понимания человеческой жизни и отношений между людьми,— начала, которыми должен быть внесен лучший смысл в науки нравственного мира, в историю, в науку права, в политическую экономию».

Поставив такую задачу, почтенный автор (после обширной и весьма интересной статьи о Герцене, наполненной выписками из разных сочинений этого писателя) вступает в борьбу с Миллем, с Парижскою коммуной, с Ренаном и Штраусом, с Фейербахом, Дарвином, Целлером, со спиритизмом и нигилизмом. Все это (за исключением последнего), несомненно, принадлежит западному миру; но все-таки борьбы с Западом мы здесь не видим. И это не потому, чтобы для такой борьбы требовалось взять всю совокупность духовных начал, определяющих жизнь и мысль Запада: автор имел право ограничиться и теми явлениями и деятелями, в которых он видел окончательные результаты западного развития. Против этого можно было бы спорить, но нельзя было бы обвинять автора за излишнюю притязательность. Он мог бы даже удовольствоваться и меньшим числом объективов для своей борьбы против Запада, но бороться-то необходимо было не западным оружием, не под европейским знаме-

нем. Если бы, например, кто-нибудь стал возражать против философских идей Гегеля на основании философских идей Шопенгауэра,— можно ли было бы это назвать борьбою против немецкой философии? Сказанное автором в предисловии заставляет предполагать, что у него есть особое самобытно-русское, или восточное, знамя, но он его не развертывает до конца борьбы, и что на этом знамени написано, так и остается неизвестным. А развернуть его следовало бы уже при первой аванпостной стычке с отрядом Джона Стюарта Милля. Труды этого писателя принадлежат именно к тем «наукам нравственного мира», в которые, по словам Н. Н. Страхова, должен быть внесен «лучший смысл» чрез начала, взятые из «некоторой духовной области», где постоянно жил и живет русский народ как в своей истинной родине. Чем менее ясно для нас это требование, тем интереснее было бы видеть образчик его исполнения в русской критике английских идей. Но ничего такого в статье о Милле мы не находим. Автор «Борьбы» довольно тонко и остроумно разбирает некоторые взгляды знаменитого англичанина, но, в сущности, не говорит ничего такого, чего бы не мог сказать любой толковый европеец из противного Миллю политического и научного лагеря.

Точно то же повторяется и при всех прочих столкновениях русского критика с представителями западной мысли... Н. Н. Страхов справедливо недоволен, например, взглядами Ренана и Штрауса на Евангелие и христианство. Но ведь не менее его недовольно этими взглядами множество протестантских и католических богословов, с большею энергией и трудолюбием боровшихся против отрицательной критики. Если наш автор отвергает немецкую и французскую «Жизнь Иисуса» на одинаковых основаниях с западными богословами, то при чем же тут борьба с Западом? Если же он равно недоволен и отрицателями, и защитниками Евангелия на Западе, то почему же бы ему не высказать прямо своего положительного взгляда на христианство, взятого из той духовной области, в которой постоянно жил и живет русский народ?

Но всего менее соответствует заглавию «Борьба с Западом» та часть сборника, которой автор придавал, по-видимому, наибольшее значение, так как он потом распространил его и выделил в особую книжку «О вечных истинах». Первоначально же это была статья о *спиритизме*. Спиритизм, к которому наш автор относится безусловно отрица-

тельно, есть несомненно явление западное. Но что же такое те вечные истины, которыми наш автор поражает это западное заблуждение, и откуда он их взял? Спиритизм, затрогивая науку и философию, весьма близко касается и религии, и тут всего уместнее было бы обратиться к той «духовной области, в которой русский народ видит свою истинную родину», т. е., проще говоря, к области религиозных верований русского народа. Там наверное нашлись бы «вечные истины» и для объяснения, и для опровержения спиритизма. Но вместо того оказывается, что «вечные истины» г. Страхова суть не что иное, как положения физико-математических наук в том безусловном и беспредельном значении, которое они получают от так называемого механического мировоззрения. Научные истины физики и механики, в особенности же философские принципы механического мировоззрения, суть всецело и исключительно порождения западного умственного развития: ни на Востоке, ни «в истинной родине русского народа» мы таких «начал» не отыщем. Зачем же было говорить о необходимости изменить характер нашего просвещения, совершить критику господствующих в Европе начал, привести к сознанию другие, лучшие,— зачем все это, когда и «худшие» начала современного европейского просвещения оказываются вполне пригодными для высокого знания *вечных истин?*

Ценя более чем кто-либо тонкий ум и литературное дарование Н. Н. Страхова, я никак не могу, однако, признать борьбу его с спиритизмом ни правильною, ни победоносною. Истины механики и физики суть непреложные законы в порядке материальных *явлений;* но распространяемость этих законов на область действующих *причин,* их безусловное значение для всех возможных порядков бытия — это есть вопрос философского умозрения, а не истина положительной науки. Маятник качается по строго определенным законам механики; но признавать далее, что и остановлен, и приведен в движение маятник может быть исключительно только механическою причиною,— значит из области научной механики переступать на почву той умозрительной системы, для которой и человек, нарочно останавливающий маятник по каким-нибудь психическим побуждениям, есть, в сущности, не более как механический автомат. Многие ученые люди именно так и думают, но и сомневаться в этом еще не значит быть невеждой,— это еще не равносильно отречению от науки и измене ее истинам. Механическое миро-

воззрение, бесспорно, есть одно из самых характерных явлений западного умственного движения (гораздо более характерное, чем спиритизм). Однако научная мысль Запада далеко не исчерпывается этим мировоззрением, которое многими первостепенными представителями европейской науки и философии считается крайностью и заблуждением. Итак, почтенный автор «Борьбы с Западом», в вопросе столь важном и, по-видимому, особенно близком его уму и сердцу, является не только *западником,* но еще западником *крайним* и *односторонним.*

Вообще же, если у наших противников Европы отобрать все, по праву принадлежащее идеям европейского просвещения, то на долю славянской самобытности с ее «лучшими началами» останутся только хотя и чрезвычайно великие, но совершенно пустые и ничем не оправданные претензии.

Мне нет надобности сколько-нибудь смягчать это заключение. Уверенность моя в его истине, сверх очевидности самого дела, опирается еще на свидетельство двух авторитетов, в высочайшей степени компетентных по этому вопросу.— «Словом двух или трех свидетелей станет всяк глагол».— До сих пор я говорил один — к соблазну многих. Сейчас нас будет трое, и читатель услышит мой приговор над притязаниями Данилевского и г. Страхова — из уст самого г. Страхова и самого Данилевского.

X

— «Увы! В истории нашего литературного и умственного движения нет ничего печальнее судьбы славянофильства, и такой долговременный опыт невольно приводит к заключению, что и впереди этому учению предстоят одни горькие неудачи»[1].— «Ни одна из надежд, ни одно из задушевных желаний» славянофилов — «не имеет впереди себя ясного будущего. Церковь осталась в том же своем положении; укрепление и развитие ее внутренней жизни по-прежнему идет шатко и медленно, и невозможно предвидеть, откуда явится поворот к лучшему. Славянские дела ясно свидетельствуют, что духовное значение России не развилось. После подвигов, достойных Аннибала или Александра Македонского, мы вдруг с сокрушением видим, что старания иностранцев и их поли-

[1] Страхов Н. <Н.> Борьба с Западом в русской литературе. Кн. I (изд. 2-е), стр. 466.

тическое и культурное влияние берут верх над тою связью по крови, по вере и по истории, которая соединяет нас со славянами. Но ведь весь узел славянского вопроса заключается именно в нашей культуре, и если самобытные духовные и исторические силы наши не развиваются, если наша религиозная, политическая, умственная и художественная жизнь не растет так, чтобы соперничать с развитием западной культуры, то мы неизбежно должны отступить для славян на задний план, сколько бы мы крови ни проливали. Какая же для нас надежда в этой борьбе? Становясь грудью за единоверцев, мы должны спрашивать себя: не убывает ли и в нас и в них та вера, в которой весь смысл и вне которой бесплодны всякие подвиги? Так точно мы должны спросить себя и о всякой другой черте нашей духовной связи со славянами. И если так, то разве возможно теперь глядеть вперед без уныния и боязни?»[1]

Признания эти многозначительны, хотя, по-видимому, г. Страхов сам не вполне усматривает всей силы произносимого им приговора: придя к заключению, что славянофильству и впереди предстоят одни только неудачи, он смущается и унывает только за нас, а само славянофильство остается для него в своем прежнем ореоле. Вот странное недоразумение, которого мы не ожидали от такого проницательного ума! Как будто славянофильство есть какая-нибудь умозрительная система, философская или хотя бы религиозная, внутренняя истинность которой нисколько не зависит от ее реального осуществления, от ее внешней удачи. Но ведь славянофильство есть только систематическая форма нашего *национализма,* и вся сущность его состоит именно только в утверждении *непременной удачи* нашего национального дела. Если же, как не без основания предвидит г. Страхов, мы никогда не сумеем совершить тех великих дел, которые нам сулили славянофилы, то что же остается от самого славянофильства? Ведь и оно этих великих дел для нас не сделало, а только *возвещало* их, и возвещало — как признается г. Страхов — *ложно.* А между тем, указывая на эту ложность, почтенный автор «Борьбы» продолжает считать славянофильское учение неприкосновенным и ставит его на высокий пьедестал для посрамления современной России. Он рассуждает так: мы оказываемся духовно слабыми и для всемирных дел непригодными,— следовательно,

[1] Там же, стр. 471—472.

нам должно быть стыдно перед славянофилами, которые так на нас уповали. Но не правильнее ли будет обернуть заключение: мы оказались духовно слабыми и несостоятельными для великих дел *к стыду славянофильства,* которое понапрасну и неосновательно надеялось на наши мнимые силы и на них одних возлагало судьбы вселенной, вместо того чтобы искать более широкой и прочной опоры?

Я не говорю лично о старых славянофилах: их заблуждение вообще было искренним и горячим увлечением и заслуживает более сожаления, нежели упрека. Но нельзя же, однако, в одно и то же время благоговейно преклоняться перед «учением» славянофильства и его «великою идеей» — и тут же объявлять, что эта великая идея оказалась пустою претензией.

В ином тоне звучит *посмертный* голос Н. Я. Данилевского. Только что вышедшее третье издание «России и Европы» содержит в себе довольно много примечаний и оговорок к отдельным местам этой книги, и глубокое разочарование автора выражается иногда в таких словах: *«все написанное мною здесь — вздор»*[1]. Естествоиспытатель по призванию и эмпирик по складу ума, покойный Данилевский видел и в своих мечтаниях о грядущих великих судьбах России и славянства научную гипотезу, которая должна быть проверена *опытом.* Он писал свою книгу в конце шестидесятых годов и в будущей войне из-за восточного вопроса ожидал увидеть тот грозный опыт истории, который должен был оправдать его воззрения и дать нам спасительные уроки[2]. «Восточный вопрос,— писал он,— не принадлежит к числу тех, которые подлежат решению дипломатии. Мелкую, текущую дребедень событий предоставляет история канцелярскому производству дипломатии; но свои великие вселенские решения, которые становятся законом жизни народов на целые века, провозглашает она сама без всяких (?) посредников, окруженная громами и молнией, как Саваоф с вершины Синая»[3].— Грозный опыт истории, которого с такою уверенностью ждал Данилевский, совершился на наших глазах. Громов и молний было довольно на Балканах, но «Синай» наш оказался в Берлине. История не обошлась без «посредников» и даже без «канцелярского производства дип-

---

[1] «Россия и Европа». Спб., 1888 (изд. 3-е), <стр.> 300.
[2] Там же, <стр.> 324.
[3] Там же. <стр.> 325.

ломатии». Конечно, Данилевский не мог признать в берлинском трактате великого вселенского решения истории, обязательного для народной жизни на целые века; но еще менее возможно было отнести войну и мир 1877—1878 гг. к «мелкой, текущей дребедени событий». Опыт, во всяком случае, оказался неудачным, а до другого было далеко. И в этой внешней политической неудаче Данилевский не мог утешаться мыслью о нашем внутреннем преуспеянии. Обнаружение нашего духовного и культурного бессилия было столь же очевидно для него, как и для г. Страхова. И вот, перечитывая сам то место своей книги, где он говорил, что борьба из-за Царьграда может быть устранена или добровольной уступкой со стороны Европы всем нашим требованиям, «или если Россия, как говорят враги ее, действительно окажется —

Больной, расслабленный колосс...

— Данилевский приписал на полях: *«Увы! начинает оказываться!»*[1]

В начале своей «России и Европы» Данилевский поставил вопрос: почему Европа так не любит Россию? — Ответ его известен: — Европа, думает он, боится нас как нового и высшего культурно-исторического типа, призванного сменить дряхлеющий мир романо-германской цивилизации. Между тем и самое содержание книги Данилевского, и последующие признания его и его единомышленника наводят, кажется, на другой ответ. Европа с враждою и опасением смотрит на нас потому, что, при темной и загадочной стихийной мощи русского народа, при скудости и несостоятельности наших духовных и культурных сил, притязания наши и явны, и определенны, и велики. В Европе громче всего раздаются крики нашего «национализма», который хочет разрушить Турцию, разрушить Австрию, разгромить Германию, забрать Царьград, при случае, пожалуй, и Индию. А когда спрашивают нас, чем же мы — взамен забранного и разрушенного — одарим человечество, какие духовные и культурные начала внесем во всемирную историю,— то приходится или молчать, или говорить бессмысленные фразы.

Но если справедливо горькое признание Данилевского, что Россия «начинает оказываться больным, расслабленным колоссом», то вместо вопроса: почему Европа нас не любит — следовало бы заняться другим, более близким

---

[1] Там же, <стр.> 474—475.

и важным вопросом: чем и почему мы больны? Физически Россия еще довольно крепка, как это обнаружилось в ту же последнюю Восточную войну. Значит, недуг наш нравственный: над нами тяготеют, по выражению одного старого писателя, «грехи народные и несознанные». Вот что прежде всего требуется привести в ясное сознание. Пока мы нравственно связаны и парализованы, всякие наши собственные стихийные силы могут быть нам только во вред. Самый существенный, даже единственно существенный вопрос для истинного, зрячего патриотизма есть вопрос не о силе и призвании, а о *«грехах России»*.

ПРИЛОЖЕНИЕ

ПРЕДИСЛОВИЕ <К ПЕРВОМУ ИЗДАНИЮ>

Тысячелетними стараниями русских государей, трудом и терпением народа создана Россия как единая, независимая и великая держава. Это есть дело сделанное, никакому вопросу не подлежащее. Но чем прочнее существует Россия, тем настоятельнее является вопрос: *для чего* она существует, *чему* она служит, под *каким* знаменем стоит?

Этот вопрос о знамени и о высшем служении, столь затемненный в нашем теперешнем сознании, был совершенно ясен и понятен прямому уму наших предков. Они не менее нашего любили свою родину, но они, сверх того, знали, *во что* она живет, знали ее знамя. В старину киевляне, например, не говорили, что стоят за Киев, а говорили: *за Св. Софию,* москвичи отстаивали не Москву, а *Дом Пресвятыя Богородицы,* и даже новгородцы, столь гордые своим богатством, могуществом и свободой, ставили Св. Софию прежде «Господина Великого Новгорода».

Но если было священное знамя у Киева, у Москвы и у всех городов русских, то ужели его не стало у объединенной России, у Всероссийского царства? И что же другое может быть написано на этом священном всероссийском знамени, как не та же Св. София, тот же Дом Пресвятыя Богородицы, только более высокий и обширный — больше и крепче самой России. Не может того быть, чтобы на знамени великого народа было написано только его собственное имя, чтобы он должен был верить только в самого себя, служить только своей корысти. Если люди всегда были склонны к идолопоклонству, то наше время менее всего свободно от этой склонности, хотя мы и не поклоняемся солнцу и звездам, быкам, кошкам и собакам. Наши кумиры менее реальны, более отвлеченны, но столь же недостойны поклонения. Все они могут быть сведены к двум главным: к кумиру общечеловечества и к кумиру народности. Все то есть кумир, что люди признают безусловно достойным и святым, тогда как в

действительности оно может быть лишено всякой святости и всякого достоинства. Так, *человечество* в действительности есть собирательное существо *неопределенного* характера, одинаково способное и к добру и к злу, и к истине и к лжи. Так же и *народ,* как часть человечества, есть собирательное существо, хотя физически более ограниченное, но все-таки морально неопределенное; ибо и народ может творить и добрые, и худые дела, может быть предан и истине, и заблуждениям. Следовательно, ни человечество, ни народ не могут сами по себе составлять высшего идеала, и когда мы признаем их за таковой, то мы творим себе кумира и нарушаем вторую заповедь. Одно только Божество имеет безусловно определенный характер в смысле сущего и неизменного совершенства. Оно есть единое благое и святое *в самом Себе* и единственный источник всего доброго для остальных существ. Человечество и народ могут быть святы лишь тогда, когда они *освящены* действительною связью с Божеством. Без деятельного союза с божеством, без положительной религии и человечество, и народ ничем не обеспечены от зол, заблуждений и гибели.

Россия не для того отказалась еще при св. Владимире от Перуна, Дажьбога и Велеса, чтобы этих реальных кумиров заменить отвлеченными идолами гуманизма и национализма. На знамени России должно быть написано не «человечество» и не «народ», а Богочеловечество и Богонарод, или, что то же,— единая и всеобъемлющая церковь, вселенский Дом Пресвятыя Богородицы.

И явные смуты и нестроения, и тайное томление нашего духа прекратятся только тогда, когда это знамя перестанет быть национальным *вопросом* в России, а действительно соберет вокруг себя наши лучшие общественные силы.

Это есть не только высшая потребность русского национального духа, но и прямая насущная нужда нашей народной действительности. Сама эта действительность ставит неотложный вопрос: как и чем помочь народу в явных и несомненных бедах, которые его удручают. Противники всякого деятельного изменения, желающие, чтобы мы оставляли у себя все как оно есть, должны бы примирить нас с такими явлениями народной жизни, с которыми примириться решительно невозможно, а именно: 1) с оскудением земли в буквальном смысле, с ухудшением сельского хозяйства и обеднением народа, доходящим местами до полного разорения; 2) с упадком

семьи, с небывалым распространением пьяного, безобразного разврата со всеми его отвратительными последствиями; 3) с постоянным размножением всяческих сект, порождающих духовную рознь в народе. Это последнее явление бедственно не только в отношении собственно церковном, но и в социальном вообще. Ибо в сектантство идут большею частью наиболее энергичные духовные силы, которые таким образом замыкаются в тесное обособление своей религиозной общины и пропадают для целого народа. Секты берут у народа самые нужные его силы и ничего не дают ему взамен, оставляя все свое хорошее про себя; так что и умственное развитие и материальное довольство сектантов только увеличивают скудость остального народа.

Мы видим, что, несмотря на многие преимущества своего национального характера, наш народ не в состоянии сам собою избавиться от тяготеющего над ним тройного бедствия: разобщения, развращения и разорения. Народу нужна деятельная помощь, чтобы выйти из этого бедственного положения, и он вправе ожидать и требовать такой помощи от образованного общества, у которого больше средств, знания и умения для борьбы со всяким злом. К этому же обществу не раз обращалось и верховное правительство за содействием в борьбе с народными бедами. Но эти ожидания и призывы были и будут напрасны, пока нет у нас организованных общественных элементов, способных к постоянной и согласованной деятельности. Многократно и с разных сторон уже замечали — одни с одобрением, другие с порицанием,— что *у нас нет партий.* Партия есть определенная и более или менее организованная часть общества, противополагающая себя другим таким же частям. Ничего подобного у нас нет, но не потому, конечно, чтобы мы были уж так единодушны, а совсем по другой причине: у нас нет частей просто потому, что нет и целого. Наше общество есть лишь рассыпанная храмина безо всякого определенного строения и организации, а потому и никаких определенных частей или партий здесь быть не может.

Чтобы стать способным к деятельному и благотворному участию в народной жизни и исторических судьбах России, наше общество должно собраться вокруг определенного и священного знамени, хотя бы это знамя на первых порах собрало лишь часть общества,— только бы эта часть, это малое стадо не замыкалось в тесные и непод-

вижные границы секты. Главное дело в безусловном достоинстве самого знамени, чтобы в нем была настоящая объединяющая, поднимающая и вдохновляющая сила, которая от Бога, а не от человеков. Мы знаем только одно такое знамя, не вымышленное, не произвольное, не отвлеченное: это издавна знакомое и родное русскому народу, но заброшенное и забытое русским обществом знамя вселенской церкви. Чтобы оно явилось во всем своем величии и могло привлечь к себе наши лучшие силы, необходимо поставить его на высоком месте и снять с него всякие путы и оковы. Знамя вселенской церкви не может быть знаменем национального обособления и международного соперничества: *этим* оно осквернено, *это* нужно смыть с него. Истинная национальная деятельность должна вдохновляться и управляться тем, что выше национальности, как и личная деятельность только тогда плодотворна и значительна, когда вдохновляется и руководится не личными мотивами.

Мы принадлежим и всегда будем принадлежать к русской церкви, но мы должны помнить, что главное дело в существительном *церковь*, а не в прилагательном *русская*. Вся сила России зависит от Церкви, но сила Церкви ни от чего земного и человеческого не зависит. Для восстановления нашего истинного национального знамени необходимо прежде всего уразуметь и представить образ церкви в ее безусловной свободе и всеобъемлющей полноте независимо ни от каких местных и национальных ограничений.

Посвящая этой задаче особый труд (приготовленный мною к изданию под заглавием «История и будущность теократии»), я предпосылаю ему как введение настоящую книжку, содержащую в себе некоторые пояснительные рассуждения, частию вызванные чужими толками. Отдельные статьи, составляющие эту книжку, были уже напечатаны в трех различных периодических изданиях. Собранные вместе, они, быть может, яснее представят читателю мою мысль. Главная тема здесь очень проста и может быть кратко выражена так.

В исторической жизни церкви народность является доселе по преимуществу как сила дифференцирующая и разделяющая (во всех церковных разделениях народность действовала как главный, если и не единственный фактор). Между тем такое разделяющее и обособляющее действие народности в церковной сфере противоречит

универсальному характеру Церкви и всеединящим началам христианской нравственности; оно противоречит также и истинному назначению самих христианских народов, ибо они призваны к наполнению, а не к разделению Церкви. И если христианский народ может поддаться национальному эгоизму и в процессе обособления перейти божественные пределы, то тот же народ может сам начать обратный процесс *интеграции,* или исцеления разделенной Церкви. И по своему историческому положению, и по национальному характеру и миросозерцанию Россия должна сделать почин в этой новой *положительной* реформации, которая будет, вероятно, не столь шумной и бурной, но зато наверное бесконечно более плодотворной, нежели *отрицательная* реформация XVI-го века: не в буре и пламени Бог, а в веянии духа тонка.

1 октября 1884 г.

ПИСЬМО В РЕДАКЦИЮ

<журнала «Известия Спб. Славянского благотворительного общества»>

М<илостивый> г<осударь>.

Прошу вас дать место следующей пояснительной заметке к моей статье «О народности и народных делах России».

Многоуважаемый А. А. Киреев в своих замечаниях на эту статью совершенно справедливо говорит: «Нельзя требовать от нас, чтобы мы искали сближения с Западом, *независимо от того, в каком положении он сам находится,* независимо от того, прав он или не прав в данную минуту в своем вероучении, не разобрав предварительно, *с каким католицизмом нам придется иметь дело,* с католицизмом ли Григория Великого или Григория VII, Льва Св. или Льва XIII, не справившись предварительно, насколько в данное время римский престол верен христианской истине или уклоняется от нее» (стр. 18). Именно в этом пока все и дело. Но, чтобы решить этот коренной вопрос об истине или лжи католичества,— о том, есть ли *существенное* различие между теперешним и прежним папством,— для этого необходимо *с полной свободой и со всех сторон* рассмотреть это дело. Если мы должны судить о западной церкви, прежде чем вступать с нею в какое бы то ни было

практическое отношение, то для *справедливого* суда нам должна быть открыта возможность не только осудить, но и оправдать католичество. Говоря в моей статье о допущении католической пропаганды, я разумел прежде всего обоюдную свободу церковной полемики, чтобы можно было не только нападать на католичество, но и защищать его от нападений. Пока эта свобода не дана нам, мы не можем справедливо решать вопрос об истине или лжи папства, и всякое решение этого вопроса в отрицательном смысле, т. е. всякое осуждение папства, должно естественно внушать недоверие.

Против этого могут возразить, что нам вовсе и не нужно самим решать церковного спора, ибо он уже решен для нас нашею *церковью.* Так ли это? Спор между восточною и западною церковью не мог быть решен восточною церковью, ибо это значило бы быть судьею в своем собственном деле. Всякий спор может быть решен только *вселенскою* церковью. Для нас же орган вселенской церкви есть пока только вселенский собор, каковых мы признаем только семь. Но все они были до разделения церквей, и ни один из них не мог решать спорных вопросов между православными и католиками. Или мы, как миряне, должны просто следовать решениям предержащей духовной власти? Но где же эта власть у нас? Ни единоличного, ни соборного правительства, представляющего собою всю восточную церковь, не существует. С радостью послушали бы мы голоса церкви, но этот голос не раздается. И наша местная русская церковь, давно не имеющая вполне канонического строя и никем иерархически не представляемая, осуждена на безмолвие.

Итак, если праведное решение церковного спора не дано нам путем авторитета, то мы должны искать его путем свободы. Допущение у нас этой свободы — вот ближайшее практическое требование, ради которого написана статья «О народности» и пр<оч.>.

Церковный интерес в его истинном религиозном значении занимает еще очень мало места в нашем общественном сознании. Церковными делами интересуются обыкновенно с национальной, с государственной, с научно-исторической, но только не с религиозной точки зрения. Поэтому меня нисколько не удивило, что смысл заключительного требования в моей статье был неверно понят. Но и превратное понимание должно иметь свои

пределы. Эти пределы перешел анонимный автор, поместивший в 2870 № «Нового времени» свои замечания «о статье г. Вл. Соловьева», где он приписывает мне между прочим ни с чем несообразное мнение, что Россия должна призвать *из Рима* церковную дружину *на смену* нашего духовенства. Между тем у меня сказано следующее: «Та великая духовная реформа, которую мы желаем и предвидим (воссоединение церквей), должна дать нам церковную дружину, должна *превратить* наше во многих отношениях почтенное, но, к сожалению, недостаточно авторитетное и действенное духовенство в деятельный, подвижный и властный союз духовных учителей и руководителей народной жизни» и т. д. (<«Известия Спб. Славянского благотворительного общества», № 2,> стр. 14). Здесь, очевидно, говорится лишь о преобразовании и возвышении нашего духовенства вследствие будущего соединения церквей. О призвании же из Рима какой-то церковной дружины у меня нет ни слова[1].

Указывать на неправильность нашего церковного положения я считаю делом необходимым и нравственною обязанностью, нападать же на духовенство кажется мне, напротив, делом и бесполезным, и несправедливым. Что наши духовные отцы лишены властного действия и влияния на народ и общество — это правда. Но проистекает это не из каких-нибудь недостатков, присущих самому духовенству, а из той же общей неправильности нашего церковного положения. Само по себе наше духовенство обладает многими добрыми качествами, без которых слишком мало было бы надежды на будущее освобождение и восстановление церковной жизни у нас. Это освобождение и восстановление церковной жизни не может совершиться без участия церкви, ее святителей и священнослужителей. Содействуя же преобразованию и возвышению церкви, они и сами возвысятся, займут подобающее им место, станут тем, чем должны быть, — солию земли.

Владимир Соловьев

[1] По всей вероятности, виною этой ошибки была аналогия с призванием варягов. Если так, то мне приходится объяснить, что аналогия не есть тождество и что, сравнивая два предмета в известном общем отношении, мы нисколько не предполагаем, что они равны и во всяком другом, частном отношении. Впрочем, быть может, это простая полемическая небрежность, тем более что и заглавие моей статьи передано неверно.

ПИСЬМО В РЕДАКЦИЮ[1]
<журнала «Православное обозрение»>

В наиболее распространенной петербургской газете анонимный автор приписал мне нелепую и обидную выходку против нашего духовенства. А именно в 2870 № «Нового времени» (24 февраля) под заглавием «О статье г. Вл. Соловьева»[2] говорится между прочим, будто бы, по моему мнению, Россия должна призвать из Рима церковную дружину на смену нашего духовенства. Так понял автор следующее место моей статьи: «Та великая духовная реформа, которую мы желаем и предвидим (воссоединение церквей), должна дать нам церковную дружину, должна *превратить наше* во многих отношениях почтенное, но к сожалению *недостаточно авторитетное* и действенное *духовенство в деятельный, подвижный и властный союз духовных учителей и руководителей народной жизни»* и т. д. (стр. 14). Быть может, употребленные здесь выражения неудачны, но смысл их ясен. Ясно, что здесь говорится о возвышении значения и власти нашего духовенства вследствие желаемого соединения церквей. О призвании же из Рима какой-то церковной дружины на смену нашего духовенства — у меня нет ни слова. Приписавшего мне эту нелепость я не хочу обвинять в недобросовестности. Вероятно, он был введен в заблуждение аналогией с призванием варягов. Если это так, то мне приходится объяснить, что аналогия не есть тожество и что, сравнивая два явления в известном общем отношении (напр<имер>, в отношении нравственном), мы нисколько не предполагаем, что они должны быть одинаковы во всех частностях. Впрочем, быть может, со стороны писателя в «Новом времени» все это простой недосмотр или полемическая небрежность, тем более, что и заглавие моей статьи передано им неверно (о народности и народных делах *в* России, тогда как настоящее заглавие: «о народности и народных делах России»).

Пользуюсь настоящим случаем, чтобы очистить свою авторскую совесть от одного обвинения, к которому я подал повод, но которое в существе дела должно признать несправедливым. В последние три года мне нередко приходилось говорить в печати о церковных делах, случа-

---

[1] Я был бы очень доволен, если бы содержание этого письма было воспроизведено в «Новом времени».

[2] Разумеется статья «О народности и народных делах России» во 2 № «Известий С.-Петербургского Славянского благотворительного общества».

лось указывать и на слабость духовной власти у нас, на недостаток церковного авторитета и влияния. Если я погрешил при этом какими-нибудь неуместными выражениями, то охотно беру их назад. Но я всегда имею в виду существенную,— религиозную и историческую сторону дела, и никогда не ставил вопроса на бесплодную почву нападок и обвинений против целого класса людей. В применении же к нашему духовенству такие нападки и обвинения не только бесплодны, но и совершенно несправедливы. Ибо оно не только вообще обладает многими добрыми качествами, но и решительно превосходит в нравственном смысле другие образованные классы общества[1]. Без этого слишком мало было бы надежды и на то исправление и обновление церковной жизни, настоятельная надобность в котором признается не мною одним. Желательно только, чтобы внутренним качествам нашего духовенства соответствовало его внешнее действие на общество и народ. Это действие невозможно, пока церковь не будет поставлена *верху горы*. Но и возвышение церкви невозможно помимо ее святителей и священнослужителей. Содействуя возвеличению и прославлению церкви, они и сами станут велики и славны, займут подобающее им место в мире, явятся тем, чем должны быть,— *солию земли*.

В. Соловьев

ПИСЬМО В РЕДАКЦИЮ

<журнала «Известия Спб. Славянского благотворительного общества»>

М<илостивый г<осударь>.

Я прочел заключительную статью А. А. Киреева, сообщенную мне в корректуре с согласия почтенного автора. Я охотно оставил бы последнее слово за моим уважаемым оппонентом, если бы его возражения[2] были напра-

[1] Наглядное тому доказательство было приведено в одной из статей «Православного обозрения», именно поразительно ничтожный процент преступлений в духовенстве сравнительно со всеми другими сословиями и состояниями, настолько ничтожный, что это не может объясняться одними внешними условиями, но предполагает более высокий нравственный уровень.

[2] Многие из этих возражений меня удивили. Например, я упомянул мимоходом о Фоме Аквинате как об одном из представителей западного христианства, а мой оппонент возражает, что Фома писал против греков. Отчего бы ему и не писать против греков, которые сами немало писали против латинян? Также я был удивлен замечаниями о Данте и Рафаэле.

влены только против моих мыслей. К сожалению, А. А. Киреев счел себя вправе решительно и безусловно обвинить весь католический мир в ереси и даже в грехе против Духа Святого и провозгласить, что католическая церковь более не существует, а следовательно, и вопрос о соединении церквей не имеет смысла. Конечно, это было бы самое простое решение дела, если бы только можно было с этим согласиться.

Свое страшное осуждение католичества А. А. Киреев основывает единственно на несогласии своего понятия о церкви с католическим учением об этом предмете. По мнению г. Киреева, самостоятельность церкви *исключает* папский авторитет: ему нет места в церкви. По католическому учению, напротив, церковь *включает* в себя папский авторитет как один из основных элементов своего правильного устройства. Этот католический взгляд на церковь существует не со вчерашнего дня. Прежде чем говорить об «узурпации» Пия IX, следовало бы вспомнить, как смотрели на церковное значение римской кафедры представители древней церкви. Определения Ватиканского собора согласны в существе дела с заявлениями св. Льва Великого, который считал свой голос достаточным для решения важного догматического вопроса. Что же — и он еретик? и он хулитель Духа Святого?.. Конечно, можно благодаря двусмысленности русского слова «непогрешимость» вкладывать в католическое учение всевозможные ужасы. Но зачем же это делать? Зачем также утверждать, что условие «ex cathedra loqui» зависит от произвола папы, когда ни один католик в мире никогда не допускал и не допустит возможности папского произвола в деле веры и нравственности? По католическому учению, папа (равно как и вселенский собор) имеет *обязанность формулировать церковные догматы,* но не имеет никакого права выдумывать свои собственные.

Как бы кто ни относился к этому учению, во всяком случае, должно признать, что в нем нет ничего уничтожающего церковный характер католичества: авторитет здесь не отделяется от предания, папа не отделяет себя от церкви, не присваивает себе никакого безусловного авторитета, не дает себе никакой произвольной и деспотической власти, ибо он пользуется per assistentiam divinam только тою властью, которою Христос благоволил снабдить свою церковь.

Так мыслили епископы, провозгласившие ватиканские определения, так мыслит и весь католический мир, при-

нявший эти определения, католики, признающие в папе видимого главу своей церкви, не могут отделять его от этой церкви, ибо это, по их понятиям, значило бы обезглавить церковное тело. Согласно католическому взгляду, папский авторитет существует не вне церкви и не против нее, а в ней и для нее. Да и каким образом папство могло бы (если бы даже хотело) навязать католическому миру насильственную и деспотическую власть, когда оно лишено всяких средств насилия и деспотизма? В особенности настоящее положение папства делает совершенно очевидным тот факт, что авторитет ватиканского затворника опирается на любовь, доверие и религиозное уважение католиков к римскому престолу и, кажется, в этих чувствах нет ничего противуцерковного.

Восточное православие не определило и не формулировало на вселенских соборах своего учения о Церкви. Все, что для нас обязательно по этому предмету, стоит в Символе веры: «Верую во единую, святую, кафолическую и апостольскую церковь». Эта вера не отрицается католичеством, не отрицается Ватиканским собором, и, следовательно, обвинять католиков в ереси мы не имеем никакого права.

Этого права не присваивали и не присваивают себе и иерархи нашей церкви. Известно мнение знаменитого Филарета. Но и у современных нам иерархов мы находим подобные же взгляды. На одного из них я имел случай сослаться в другом месте (в последней главе «Велик<ого> сп<ора> и христ<ианской> полит<ики>» в «Руси»).

Еще более твердое и прямое выражение истинно церковного взгляда на католичество представляет речь высокопреосв. митрополита Киевского, недавно им произнесенная и напечатанная в некоторых газетах. В этой превосходной речи достойнейший архипастырь хотя и не предвидит близкой возможности для формального воссоединения двух церквей, но никак не потому, чтобы находил между ними какую-то бездну в области веры и духовных начал, а, совершенно напротив, лишь потому, что раздор этих двух церквей, как самых близких и родственных между собою, является наиболее крепким. Этот раздор признается здесь только de facto, а не de jure. Вот взгляд совершенно правильный, несомненно более христианский и бесспорно более авторитетный, нежели взгляд А. А. Киреева. В основу этого последнего, отвергаемого мною взгляда легло, если не ошибаюсь, такое понятие о церкви, которое едва ли может быть защищаемо

с православной точки зрения. По этому странному понятию, существование церкви обусловлено *правом* всех мирян подавать свой решающий голос в церковных делах, что будто бы они и делали на вселенских соборах через епископов, как своих уполномоченных. На мой взгляд, это есть прямое отрицание церкви.

Жизнь церкви не от мертвого человечества, а от Бога живого, и власть церкви не от собрания человеческих немощей с их мнимыми правами, с их мнимой свободой, а от Бога всемогущего, Который сам избирает свои пути, сам назначает свои орудия. Церковь управляется не снизу, а свыше; образ ее устройства не демократический, а *теократический*. Вот почему избранные апостолы Христовы и их преемники, епископы вселенской церкви, когда постановляют свои решения, не говорят: «изволися народу чрез нас», а всегда говорили и говорят: *изволися Духу Святому и нам.*

Статья А. А. Киреева озаглавлена: «Воссоединение церквей и славянство». Ясно, однако, что при обвинении католичества в ереси и в грехе против Духа Святого не может быть никакой речи о воссоединении церквей, а если церковный антагонизм, разделяющий славян между собою, признается непримиримым, тогда нельзя серьезно говорить и о славянстве как о едином и солидарном целом.

России предстоит выбор между единством и раздором, между истиной и ложью. Чтобы выбрать истину, нужен нравственный подвиг, и с Божьей помощью Россия совершит его.

Влад. Соловьев

НАЦИОНАЛЬНЫЙ ВОПРОС В РОССИИ

Выпуск второй

ПРЕДИСЛОВИЕ

Статьи, вошедшие в этот, второй выпуск «Национального вопроса»[1], имеют большею частью полемический характер. В них продолжается, в более обостренной форме, тот же спор, который составляет содержание первого выпуска, именно спор о предмете истинного патриотизма. Не желая следовать дурному примеру моих литературных противников, я никогда не заподозревал искренности их патриотизма. Я уверен, что они *по-своему* любят Россию и желают ей блага; но вместе с тем для меня ясно, что они полагают это благо не в том, в чем оно действительно находится.

По моему убеждению, истинное благо России состоит в развитии христианской политики, в том, чтобы ко всем общественным и международным отношениям применять начала истинной религии, решать *по-христиански* все существенные вопросы социальной и политической жизни. Что христианство, если только мы признаем его абсолютною истиною, должно осуществляться во всех жизненных делах и отношениях, или что двух высших начал жизни быть не может,— это есть религиозно-нравственная аксиома: *не можете служить двум господам.* Что христианское начало лишь отчасти применяется и весьма не полно осуществляется в собирательной жизни человечества — это очевидный факт; наконец, что историческая задача России состоит именно в универсально-жизненном осуществлении христианства, а не в чем-нибудь ином,— это моя личная, хотя и не лишенная оснований уверенность, которую я высказывал с самого начала моей литературной деятельности и от которой никогда не отказывался, стараясь только представить высшую историческую задачу России как нравственную обязанность, а не как данную и неотъемлемую привилегию. В полемике по национальному вопросу мои почтенные противники, насколько я мог понять, не оспаривали ни одного из моих основных

[1] Все они появились за последнее время в различных периодических изданиях в России.

положений: они не отвергали ни общеобязательного и общегодного характера христианских начал, ни того факта, что эти начала весьма недостаточно осуществлены в собирательной человеческой жизни, ни, наконец, моей уверенности в универсально-религиозном значении русского национального дела. Но, странным образом, вместо того, чтобы на основании этих принципов предлагать вместе со мною христианское решение существующих и вновь возникающих жизненных вопросов, решение их в духе правды и милости, в духе справедливости ко всем, мирного общения и истинной солидарности со всеми положительными элементами человечества,— эти почтенные патриоты напали на меня именно за указания христианского пути для России, предлагая, с своей стороны, нашему общественному сознанию прямо противуположный путь самомнения, обособления и своекорыстия. Таким образом, признавая христианство и его обязательность для России как общий отвлеченный принцип, они во всех определенных жизненных вопросах становились более или менее решительно и последовательно на точку зрения антихристианскую. Если всю мою аргументацию в этом споре можно подвести под такую схему: Россия есть нация христианская, *а потому* она должна и действовать всегда по-христиански,— то способ рассуждения моих противников выражается в следующей формуле: русский народ есть христианнейший, единственный истинно христианский, *но тем не менее, однако,* во всех делах своих он должен поступать по-язычески, руководясь исключительно своими особенными интересами и правом силы. При таком внутреннем раздвоении можно ли ждать логичных и убедительных аргументов? Ход и исход спора зависел тут не от искусства спорящих, а от совершенно негодной позиции, которую пришлось занять одной из сторон. И хотя некоторые мои противники имеют передо мною несомненное преимущество более многосторонних знаний и большей литературной опытности, я должен по совести заявить, что им не удалось не только опровергнуть, но и сколько-нибудь поколебать какое-либо из защищаемых мною положений.

Полемика есть, без сомнения, самый неприятный способ выяснения истины. Свое нерасположение к этого рода литературе я достаточно доказал, оставляя без всякого ответа в течение семнадцати лет многочисленные и обыкновенно весьма ожесточенные нападения, которым подвергались мои философские и религиозно-философские

писания[1]. Но когда дело идет не о теоретических идеях, а о вопросах жизненных, решение которых в том или другом смысле имеет прямые практические последствия для множества живых людей, когда торжество или поражение известного взгляда связано с благополучием или бедствием наших ближних,— тогда философское бесстрастие и невозмутимость были бы совершенно неуместны. Тут уже вступают в свои права и моральное негодование, и религиозная ревность; тут уже недостаточно одного изложения истины, а необходимо и беспощадное обличение неправды. Разумеется, такое обличение неправды не есть еще ее упразднение, но это последнее, не будучи в наших силах, не лежит и на нашей обязанности: мы обязаны только не быть равнодушными и безучастными к борьбе правды с кривдою в доступной нам области действия.

В принципе, позволительность и даже обязательность самой беспощадной полемики за правое дело не подлежит никакому сомнению с христианской точки зрения. Если бы такая полемика сама по себе была противна духу Христову, то как могли бы мы находить столь сильные и яркие образцы полемических речей и посланий в Новом завете? Конечно, нам, простым смертным, весьма трудно подражать как следует таким образцам, и я должен сознаться, что, споря из-за христианской политики с защитниками возобновленного язычества, я неоднократно сам погрешал против христианской заповеди человеколюбия, нарушая трудноуловимые, но тем не менее существующие пределы между обличением написанного и оскорблением писавшего. Все эти замеченные мною погрешности исправлены в настоящем издании; в трех статьях я исключил или смягчил немало выражений, обидных для моего противника.

Впрочем, надеюсь, что мне приходится в последний раз перепечатывать эти полемические статьи и что скоро можно будет предать все это забвению. А теперь не считаю себя вправе прекратить этот спор, пока изобличенная неправда еще владеет фактически сознанием нашего общества.

Владимир Соловьев

С.-Петербург. 27-го мая 1891 г.

---

[1] За все это время я напечатал только одну, небольшую и весьма умеренную, полемическую статейку в защиту своих философских взглядов, именно в самом начале моей литературной деятельности.

I

НЕСКОЛЬКО СЛОВ В ЗАЩИТУ ПЕТРА ВЕЛИКОГО

I

«Эпоха преобразований», неразрывно связанная с именем Петра Великого, составляет для нас средоточие русской истории. Разумею не личность преобразователя, а его *дело.* Кто отрицательно относится к этому делу, для того русская история, которую будто бы произвол одного лица мог поворотить на совершенно ложный и пагубный путь,— есть явная и безнадежная бессмыслица. Защищая дело Петра Великого против возобновившихся ныне нападений, мы стоим за смысл русской истории, за истинное значение русского государства. С этой стороны мы считаем такую защиту делом важным и полезным.

По общему своему смыслу и направлению реформа Петра Великого не была для русского народа чем-нибудь совершенно новым: она возобновляла и продолжала предания Киевской Руси, прерванные монгольским нашествием и всепоглощающею работой государственного объединения. Каковы бы ни были личные свойства и поступки Петра Великого, он своим историческим подвигом возвращал Россию на тот христианский путь, на который она впервые стала при св. Владимире. Меняя свое национальное идолопоклонство на всечеловеческую веру, для которой «нет эллина и иудея», Россия тем самым отрекалась от языческого обособления и замкнутости, признавала себя составною частью единого человечества, усвояла себе его истинные интересы, приобщалась его всемирно-исторической судьбе. Принятие христианства, если оно было искренно, не могло остановиться на словесном исповедании известных догматов и на исполнении благочестивых обрядов; оно налагало на обращенный народ практическую задачу — преобразовывать свою жизнь по началам истинной религии, устроять в смысле и духе этой религии все свои дела и отношения. Киевская Русь действительно вступила на этот путь, хотя, разумеется, первые шаги не могли быть смелы и тверды. В жизни народа оставалось много дикого и языческого, но рядом с этим ясно проявлялись и новые духовные начала. То нравствен-

ное настроение, которое овладело обращенным от язычества Владимиром (заботы о бедных и недужных, миролюбие по отношению к европейским соседям, отвращение от жестоких казней), было вполне христианским; таковы же были чувства и взгляды, высказанные сто лет спустя в поучении Владимира Мономаха. Это настроение нельзя считать за что-нибудь исключительное и случайное. Хотя немногие жили так хорошо, как Мономах, но все думали, как он. Важные уклонения от христианского пути в общественной жизни (например, княжеские усобицы) признавались всеми за зло и за грех, народное сознание не мирилось с ними и не оправдывало их. Поставленная между Византиею и Западною Европой, Киевская Русь могла свободно воспринять истинные универсальные начала христианской культуры помимо ее односторонних и преходящих форм. Западный феодализм и деспотическая централизация полуазиатской Византии были одинаково чужды русской жизни. Вообще, сравнительно с другими странами, тогдашняя Россия представляла наименее препятствий к образованию христианской общественности. Но для исполнения этой задачи одних внутренних благоприятных условий было недостаточно. Находясь на пути азиатских орд, не перестававших напирать на христианский мир, Киевская Русь должна была прежде всего бороться за существование. При слабости государственной организации эта борьба не могла быть успешною. Молодой нации грозила опасность насильственно погибнуть, не успевши развить своих духовных сил. Требовалось настоятельно создать крепкое государство. Удачное совершение этого насущного дела, с которым не совладала Киевская Русь, составляет заслугу Московской России. Но, отдаваясь всецело этой национально-политической задаче, русский народ в московскую эпоху легко принимал необходимое средство (сильную государственность) за самую цель своей исторической жизни, а за этим неизбежно следовало потемнение и искажение религиозно-нравственного идеала, уклонение от христианского пути.

Главные грехи Московской России были в значительной степени грехами невольными, зависели от внешних исторических обстоятельств. Принужденный уйти в далекий северо-восточный угол Европы и там сосредоточить свои силы на черной работе государственного объединения, русский народ с XIII-го века оказался физически обособленным от остального христианского мира, а это силь-

но способствовало и духовному обособлению, развитию национальной гордости и эгоизма. Живые сношения Киевской Руси с другими христианскими нациями имели, помимо культурного влияния, и ту пользу, что заставляли наш народ сознавать себя частью европейского человечества, поддерживали в нем некоторое, хотя на первых порах весьма слабое, чувство всемирной солидарности. Для московского государства на место этих благотворных воздействий стали тягостные и унизительные отношения к хищной монгольской орде. Влияние этих отношений было двоякое и вдвойне вредное. С одной стороны, подчинение низшей расе и постоянные сношения с нею оказывали *уподобляющее* действие на русских (особенно при полном разобщении их с Европой), понижали их духовный и культурный уровень. А с другой стороны, так как, несмотря на это понижение, за русскими все-таки оставалось преимущество христианской и исторической нации, то постоянное сознание этого преимущества в сношениях с монголами (не уравновешенное никаким международным общением в другом направлении) развивало в московских людях национальное самодовольство и гордость. С русским народом случилось то самое, что бывает с человеком, который обращается исключительно с лицами низшими его по духовному развитию и от этого получает преувеличенное понятие о своем достоинстве и значении. Особенно усилилась в московском государстве национальная гордость с половины пятнадцатого века, во-первых, потому, что с низвержением монгольского ига к чувству внутреннего превосходства над басурманами присоединилось сознание внешней силы; а во-вторых, потому, что освобождение России от татар совпало с окончательным порабощением Византии турками и странствующие греческие монахи в оплату за московское жалованье подарили Москве титул третьего Рима с притязаниями на исключительное значение в христианском мире. Чрез это наше народное самомнение получило нечто вроде идеального оправдания.

В киевскую эпоху, когда греки были самостоятельны и обладали сравнительно высокою образованностью, влияние их на русских было, вообще говоря, благотворно; оно налагало, так сказать, *историческую дисциплину* на молодой народ, заставляя его признавать за другою нацией духовное старшинство, уважать иноземцев за их идеальные преимущества; при этом ложные крайности византизма не были опасны, так как уравновешивались противопо-

ложными воздействиями с Запада. Дело приняло иной вид в московскую эпоху. Тут уже греки являлись не как насадители духовного просвещения, представители великого христианского царства и высшей культуры, а как рабы неверных, просители милостыни и льстецы. В этом качестве они могли лишь усиливать в московских людях национальное самомнение; вместе с тем, при духовной изолированности московского государства, византийские идеи в самой крайней и грубой форме находили беспрепятственный доступ в русские умы.

В силу этих исторических условий — разобщения с Европой, воздействия монголов и одностороннего влияния византизма — сложился в московском государстве духовный и жизненный строй, который никак нельзя назвать истинно христианским. Этот строй имел религиозную основу, но вся религия сводилась здесь исключительно к правоверию и обрядовому благочестию, которые ни на кого никаких нравственных обязанностей не налагали. Эта формальная религиозность могла случайно соединяться в том или другом лице с добродетелью и святостью, но столь же удобно мирилась и с крайним злодейством. Благочестив и правоверен был св. Сергий, но также благочестив и весьма тверд в вере был царь Иван IV. «И бесы веруют», — говорит апостол. По византийским понятиям, усвоенным Москвою, от большинства людей, от всего христианского общества не требовалось ничего, кроме такой веры. Те исключительные люди, которые этим не довольствовались, должны были отделяться от общества, уходить в пустыню или впадать в юродство. Самый идеал святости, представляемый отшельниками и юродивыми, был по существу своему исключительным, односторонне аскетическим и не мог двигать вперед *общественную* нравственность. Общественная жизнь была лишь безразличною средою между святыми подвижниками, как Сергий или Нил, и благочестивыми извергами, как Иван IV. Понятие об идеальном совершенстве отдельного лица сохранялось в народном сознании; но главное условие для действительного совершенствования, для общего нравственного прогресса — именно *деятельная* религия, идеал *общественной правды* — отсутствовало вполне.

В московском государстве, как прежде в Византии, религиозные и нравственные начала были совсем исключены из области политических и социальных отношений. В этой области на место вселенского христианского идеала явились чисто языческие понятия и чувства. Собствен-

ной нации и национальному государству было возвращено абсолютное значение, отнятое у них христианством. В московской России, вследствие крайнего невежества и разобщения с цивилизованным миром, этого рода реакция против христианского универсализма проявилась во всей своей силе. Признавая себя единственным христианским народом и государством, а всех прочих считая «погаными нехристями», наши предки, сами не подозревая того, отрекались от самой сущности христианства. Византийские греки, благодаря которым укоренилось на Москве это национальное самообожание, сделались сами его жертвой. Они так усердно возвеличивали значение московского государства как единственного защитника и покровителя правой веры и благочестивого закона, что у московских людей скоро явился вопрос: могли ли сами греки, потеряв преимущество христианского царства и порабощенные погаными, сохранить у себя чистоту веры и полноту благочестия? Вопрос этот вообще решался не в пользу греков и приводил к окончательному заключению, что Россия есть единственная христианская благочестивая страна.

II

Как в понятии русских людей, начиная с московской эпохи, само христианство утратило присущее ему универсальное значение и превратилось в религиозный атрибут русской народности, так, естественно, и церковь перестала быть самостоятельною социальною группою, слилась в одно нераздельное целое с национальным государством, усвоила себе вполне его политическую задачу и историческое назначение. Как бы кто ни оценивал этот факт, сам по себе он не подлежит сомнению для всякого сколько-нибудь знакомого с русскою историей и современною действительностью. Покойный Катков любил на него указывать как на наше главное историческое преимущество. Позволю себе привести еще другое свидетельство, не ради высокого авторитета, излишнего в деле очевидном, но потому, что никогда еще первоначальная сущность наших церковно-государственных отношений не была изложена с такою ясностью, красноречием и историческою верностью. Преосвященнейший Никанор, архиепископ Херсонский и Одесский, в недавно изданной книжке своей «Церковь и государство» пишет между прочим следующее: «Известно, с чего у нас на Руси пошли и как встре-

тились государство и церковь... Известно, что любящие свободу, точнее — шатуны, номады, чуть-чуть пахари, наши предки, прожив на своих широких землях, может быть, тысячелетия, наконец надумались отказаться от своей свободы, решив позвать к себе варяжских князей с наказом: земля наша велика и обильна, а порядка в ней нет; придите княжить и володеть нами. Зачалось государство. Но и первобытное государство не имело ни личного, ни земельного центра. Рюрик обжился было в Нове-городе, но Олег уже облюбил Киев, а Святослав стремился уже за Дунай в Болгарию. Самое же важное, Рюрик с братьями принесли с собою собственно не государственное, а семейное и родовое удельное начало, которое должно было скорее раздробить, чем сплотить русский народ. Вот тут-то и началась благотворная миссия святой православной церкви для русского народа и государства.

Не вдаваясь в подробности, назовем существенные черты этой *церковно-государственной миссии.* Православная церковь принесла на Русь из православной Византии *идею великого князя* как Богом поставленного владыки, правителя и верховного судии подвластных народов, устранив славяно-варяжскую идею князя как старейшего в роде атамана удалой, покоряющей огнем, железом и дубьем дружины. Церковь перенесла на Русь из Византии *идею государства,* с устранением варяжской идеи земли с народом, которую княжеский род может дробить без конца, как удельную свою собственность. Церковь утвердила *единство народного самосознания,* связав народ единством веры как единокровных, единодушных чад единого Отца Небесного, призывающих Его пренебесное имя на *едином языке,* который с тех пор стал для всех словенских племен единым, родным и священным языком. Церковь создала сперва одно, потом другое дорогое для народа святилище, в Киеве и Москве, закрепив там своим благословением, своими молитвами, сосредоточением там высших церковных учреждений местопребывание *всесвязующей государственной власти.* Церковь перенесла на святую Русь грамоту и культуру, *государственные законы и чины византийского царства.* Единственно только церковь была собирательницею разрозненных русских княжеств, разделенных еще больше, чем старинные племена славянства, удельными усобицами. Единственно только церковь спервоначала была собирательницею русских людей, князей, городов и земель, раздавленных татарским погромом. Церковь выпестовала, вырастила слабого московского князя сперва до

великокняжеского, а потом и до царского величия. Пересадив и вырастив на русской земле *идею византийского единовластительства,* церковь возложила и св. миропомазание древних православных греческих царей на царя московского и всея Руси». Таким образом, заключает далее преосвященный вития, «святая православная вера связала русских в *народное единство, подчиненное единой воле Помазанника Божия»*[1].

Согласно этой правдивой картине, высшие духовные силы русского народа, представляемые церковью, всецело были посвящены одному историческому делу — созиданию и укреплению государственного единовластия. Мы знаем, как необходимо было это дело. Но при тех всепоглощающих размерах, которые национально-политическая задача приняла в московскую эпоху, для сознания русского народа закрылись всякие дальнейшие цели, высшие начала христианского универсализма были забыты, и все практическое миросозерцание приняло грубо языческий характер. Таким образом, процесс государственного объединения, при всей своей исторической необходимости, связан был с глубоко ненормальными явлениями в жизни народа и привел его к духовному одичанию. В общем ходе развития нашего национального организма на московскую эпоху должно смотреть как на неизбежную, но продолжительную и тяжкую *болезнь роста.* Нельзя же, например, в царствовании Ивана IV видеть выражение здоровой общественной жизни; нельзя же в этом благочестивом царе, беспрепятственно убивающем святого архиерея, усматривать нормальное проявление церковно-государственных отношений.

Болезнь роста, которою болела Россия в московскую эпоху, достигла своей крайней степени в половине XVII века, и тут же должен был наступить решительный перелом. В царствование Алексея Михайловича главная цель этого болезненного процесса была достигнута: с присоединением Украины и Малороссии к московскому государству обе коренные разновидности русского народа были спаяны вместе и название царя и самодержца всея Руси перестало быть пустым титулом. В то же время государственное единовластие в Москве после жестокой борьбы решительно восторжествовало и над запоздалыми

---

[1] Церковь и государство.— Против графа Л. Толстого.— Беседа преосвященного Никанора, архиепископа Херсонского и Одесского. С.-Петербург, 1888, стр. 49, 50—52 и 55.

притязаниями беспочвенного клерикализма (дело патриарха Никона), и над преждевременными стремлениями одичалого народа к религиозной свободе (раскол старообрядчества).

Мы знаем, что создание всевластного государства в России было главным образом дело церкви; она, по выражению преосвященного Никанора, «выпестовала» московское единодержавие, и в этом состояла ее социальная, историческая задача. Но как может «пестун» вступать в соревнование с своим возросшим питомцем? Не следует ли ему, исполнивши свое назначение, удалиться на покой? Но патриарх Никон захотел во имя церковной власти разделать вдруг то самое дело, над которым эта власть так успешно работала в течение многих веков. Одушевлявший Никона клерикализм был отвлеченною доктриной безо всякой исторической почвы в России. Утверждая свою духовную власть как безусловно независимое начало, ставя ее вне и выше государства и народа, он возбуждал против себя и государство и народ. В России не оказалось никаких общественных элементов, на которые он мог бы опереться при осуществлении своей идеи. Принужденный искать себе точки опоры вне России, он обращается к первоисточнику нашей церковности, в Византию. Он вооружается против русского национализма и противопоставляет ему национализм греческий. «Хотя по роду я русский,— говорит он,— но по образованию и вере — грек». Этими словами он обличает бесплодность своего предприятия, ибо какая надобность могла быть русскому народу того времени менять свой домашний национализм на чужой, «русскую веру» на «веру греческую»? К тому же «греческая вера» могла помочь Никону в деле исправления книжных опечаток, но никак не в деле освобождения церкви от государства. То поглощение духовной власти светскою, против которого Никон восставал в России, было лишь повторением того, что гораздо ранее совершилось в Византии. Нужен был отвлеченный ум Никона, чтобы в борьбе с царем надеяться на поддержку царепоклонников греков. Выданный головой своим врагам, осужденный и низложенный восточными иерархами за сопротивление мирскому правительству, Никон должен был узнать, как относится «греческая вера» к его церковному идеалу. Митрополит Газский Паисий Лигарид объяснил ему, что «две головы римского орла на государственном гербе, перешедшем из Царьграда в Москву, знаменуют две верховные власти, в равной мере и безраз-

дельно принадлежащие самодержцу, а именно: власть над государством и власть над церковью, управление делами мирскими и делами духовными, откуда явствует, что православный царь один и сам по себе обладает полнотою всякой власти на земле и что над ним нет никого, кроме Бога».

Таким образом, основной факт нашей истории утвержден в ясной и прочной формуле, возведен в безусловный принцип. Московский собор 1667 г., под председательством греческих патриархов, торжественно утвердивши понятие о церкви как о функции государственного организма, должен был с логическою необходимостью осудить зараз и Никона, и старообрядцев, т. е., с одной стороны, клерикальную идею церкви как независимой и высочайшей духовной власти, а с другой стороны, национально-демократическое представление церкви как совокупности православного русского народа, неизменно хранящего отеческие предания. В нашем домашнем расколе дело шло не о тех частных пунктах, которые выставлялись (впрочем, совершенно искренно) спорящими сторонами, а об одном общем вопросе весьма существенного значения. *Чем определяется религиозная истина:* решениями ли *власти* церковной или верностию *народа* древнему благочестию? Вот вопрос величайшей важности, из-за которого на самом деле произошла жестокая и доселе непримиримая распря между «никонианами» и староверами[1]. Обе стороны признавали истину только в церкви, но спрашивалось: где же сама церковь, где заключается ее сила, где у нее центр тяжести — во власти или в народе?

Старообрядцы, обвиняя всю иерархию в отступничестве от истинного благочестия Православной церкви, тем самым признавали, что вся церковь в них самих — в благочестивом и правомерном народе. С своей стороны, греко-российская иерархия, помимо народного согласия и даже против воли народной изменяя прежний образ благочестия и беспощадно преследуя всех непокорных этому изменению, тем самым заявляла, что вся сила церкви сосредоточивается в ней одной, что власти церковной принадлежат безусловно и исключительно все права, а народу — только обязанность послушания. На жалобы старо-

[1] Разумеется, мы ставим раскольников на одну доску никак не с самою Православною церковью как таковою, а единственно лишь с представляемою Никоном клерикальною партиею в высшем духовенстве. Вообще же, во всем этом рассуждении мы стоим исключительно на исторической, а никак не на богословской и канонической почве.

обрядцев, что с ними поступают не по-христиански, из-за различия крестного знамения и молитвенных слов жгут и пытают,— наша тогдашняя иерархия, устами патриарха Иоакима дала свой знаменитый ответ: «Мы за крест и молитву не жжем и не пытаем,— жжем за то, что нас еретиками называют и *не повинуются святой церкви,* а креститесь как хотите». Очевидно, здесь под «святою церковью» разумелась только местная церковная власть, ибо лишь ей не повиновались старообрядцы. Они же, в свою очередь, этому понятию *церкви как власти* прямо противопоставляли другое, свое понятие церкви *как предания, хранимого народом.* «Аще я и несмыслен (писал протопоп Аввакум), гораздо неученый человек, да то знаю, что вся церкви от святых отец преданная свята и непорочна суть. Держу до смерти якоже приях, не прелагаю предел вечных. До нас положено, лежи оно так во веки веков».

Как же решить этот спор, где же в самом деле сила церкви: в законной ли богоучрежденной власти или в благочестивом народе, хранящем отеческие предания? Мы вполне допускаем, что наши иерархи были правы, защищая начало духовной власти в церкви, причем, однако, они могли погрешать в своей *исключительной* приверженности этому началу; а раскольники, с своей стороны, были правы, лишь поскольку они свидетельствовали против злоупотреблений и исключительных притязаний тогдашней власти и выставляли другое необходимое начало всенародности в церковной жизни. Но беда была в том, что обеим сторонам приходилось быть судьями в своем собственном деле, а потому им и нельзя было прийти к справедливому его решению. Обе стороны не додумались (да по степени нашего духовного развития в то время и не могли додуматься) до одного простого вопроса, в котором, однако, несомненно заключалось истинное разрешение всего спора. А именно, спрашивалось: по какому праву народ местной русской церкви присвоил себе значение народа всецерковного и свою верность местной старине принял за верность вселенскому преданию? И точно так же, с другой стороны: имела ли иерархия местной церкви, хотя бы и соединенная на большом, но все же, однако, *поместном,* а не вселенском соборе,— имела ли она права всецерковной власти, могла ли произносить *окончательные* решения и требовать себе *безусловного* повиновения? Чтобы наше общество путем ясной религиозной мысли могло прийти к сознательной постановке этого вопроса, оно должно было освободиться от исключительности замкну-

той национальной жизни, далеко расширить свой умственный кругозор и знанием и делом войти в общий поток всемирной истории.

Наш церковный спор, неразрешимый на узконациональной почве, произошел как раз перед появлением Петра Великого и заранее оправдывал его преобразования. Но, прежде чем новое движение могло принести свой плод в разумном и окончательном разрешении церковного вопроса, необходимо было какое-нибудь временное практическое его решение. Если бы вождям старообрядцев удалось привлечь на свою сторону весь русский народ, то дело было бы практически решено в их пользу. Власти, оставшиеся без подчиненных,— пастыри без паствы — не только должны были бы убедиться в несостоятельности своих чрезмерных притязаний — быть всею церковью,— но им пришлось бы отказаться от своих несомненных законных прав и просто покориться своей пастве. Но был ли желателен такой исход? Полная победа староверчества, по принципу враждебного всякому умственному движению, сделала бы невозможным преобразование Петра Великого, т. е. лишила бы Россию необходимой культурной и научной подготовки для исполнения ее религиозно-исторической задачи в мире. И какая же будущность могла ожидать наш народ при исключительном господстве партии, коей девиз гласил: «До нас положено, лежи оно так во веки веков». Но едва ли также было желательно совершенное торжество одностороннее — иерархического знамени, особенно в такие темные и жестокие времена, когда это великое и священное знамя могло быть высоко поднято лишь затем, чтобы прикрыть им костры и срубы.

Благодарение Богу, Россия избавлена была и от староверческой китайщины, и от ненужной и запоздалой пародии на средневековое папство. Односторонние начала, столкнувшиеся между собою в расколе XVII века, оказались недостаточно сильными, чтобы самим решить свою распрю и захватить в свои руки дальнейшие исторические судьбы нашего народа. Весьма замечательно, что несостоятельность обеих враждующих сторон обнаружилась для каждой из них именно в том, в чем она полагала всю свою силу. Старообрядцы, стоявшие за полную и буквальную неприкосновенность древних форм благочестия, были вынуждены (своим отделением от иерархии) или отказаться от наиболее существенных частей богослужения — от обедни, от всех таинств (кроме крещения) и, наконец, остаться без всякой внешней церковности, с при-

знанием одной только невидимой церкви (беспоповщина),— или же они должны были «окормляться» от отвергнутой ими и проклятой ими никонианской иерархии,— путями крайне неправильными и совершенно чуждыми древнему благочестию. Такое противоречие не было случайностью или загадочною иронией судьбы. Дело в том, что ревнители древнего благочестия забыли, что это благочестие обусловливалось согласием и духовною солидарностью священства и мирян, которые в Древней Руси составляли *одну* церковь. А раз это необходимое условие порядка было нарушено в расколе, то, естественно, разрушался здесь и весь строй церкви.

Этот строй по существу своему сохранился в «господствующей» церкви благодаря тому, что большая часть народа, если и не по сердечной привязанности, то по верному религиозно-практическому чувству все-таки осталась на стороне иерархии. Но если милость Божия сохранила за русским народом благо видимой церкви, то правда Божия ярко обнаружилась в судьбе исключительных и беспощадных защитников иерархического начала. Во власти своей полагали они всю силу церкви — власть их была отнята у них. Самостоятельное и верховное значение духовной власти как таковой очевидно основывается на ее внутренней, религиозно-нравственной солидарности с целым народом, ей вверенным, когда же, с нарушением этой солидарности, иерархия захотела поддержать свою власть внешними, недуховными средствами («градскими казнями»), то она неизбежно должна была стать в зависимость и подчинение относительно той другой власти, в распоряжении которой находятся всякие внешние средства. Этот самый патриарх Иоаким, который так проникся исключительным значением своего сана, что с полным спокойствием и невозмутимою уверенностью говорил: «за то жжем, что нас еретиками называют»,— этот бедный старец представлял уже одну слабую тень прежней церковной власти, был лишь немощным орудием в руках другой, настоящей власти — государственной. Глас народа устами юродивого говорил о нем: «Какой он патриарх? живет из куска, спать бы ему да есть, *бережет мантии и клобука белого, затем и не обличает»*. И это происходило не от личной слабости Иоакима и его преемника Адриана. По смерти сего последнего во главе нашей иерархии явился человек совершенно другого рода: энергичный, самостоятельный — знаменитый архиепископ Рязанский Стефан Яворский. Тот прямолинейно-беспощадный иерархический абсолютизм, который высказывался патри-

архом Иоакимом в простоте души, возведен был Стефаном Яворским на степень сознательного принципа и развит систематически в богословском трактате. В последней главе своего «Камня Веры», сославшись на текст из Деяний апостольских (XX, 29), Стефан Яворский рассуждает: *«Волцы хищнии* — сие есть еретики. Понеже убо волцы достойно и праведно убиваеми бывают, ибо вящшия цены есть живот овец, нежели смерть волков; яве есть, яко еретиков достойно и праведно есть убивати». Далее, приведя евангельские слова о татях и разбойниках, коих Златоуст «толкует быти еретиков», Стефан заключает, что как праведный суд татей и разбойников убивает, «тако и еретиком творити достоит». И затем следует еще целый ряд доводов, из коих приведем только два: «Искус научает, яко иного на еретиков врачевания несть, паче смерти... проклятию еретики смеются и глаголют быти гром без молнии; отятия имений не боятся... едино точию таковым врачевание смерть.

Церковь святая, якоже имать начальников духовных и мирских, акибы две руце, тако имать два меча, духовный и вещественный, и друг другу пособственный. Тем же убо егда меч духовный мало успевает, меч вещественный пособствует». Никогда, даже при Никоне, не выражался у нас иерархический абсолютизм так сознательно и определенно. И что же? Едва успел Стефан Яворский в своем богословском трактате с такою решительностью присвоить церкви два меча, как уже должен был отдать их оба в руки «мирского начальника». Из блюстителей праздного престола патриаршего он волей-неволей делается бесправным председателем учрежденной Петром В<еликим> духовной коллегии, в которой наше церковное правительство явилось как отрасль государственного управления под верховною властью Государя — «крайняго судии сей коллегии» и под непосредственным начальством особого государственного сановника — «из офицеров добраго человека, ктоб имел смелость и мог управление синодскаго дела знать».

Беспристрастный и внимательный взгляд на исторические обстоятельства, предшествовавшие учреждению синода и сопровождавшие его, не только удержит нас от несправедливых укоров великой тени Преобразователя, но и заставит нас признать в сказанном учреждении одно из доказательств той провиденциальной мудрости, которая никогда не изменяла Петру Великому в важных случаях. Упразднение патриаршества и установление синода было делом не только необходимым в данную минуту, но

и положительно полезным для будущего России. Оно было необходимо, потому что наш иерархический абсолютизм, искусственно возбужденный юго-западными влияниями, обнаружил вполне ясно свою несостоятельность и в борьбе с раскольниками, и в жалком противодействии преобразовательному движению; патриаршество, после раскола лишенное внутренних основ крепости и оставшееся при одних чрезмерных притязаниях, неизбежно должно было уступить место другому учреждению, более сообразному с истинным положением дела. Но эта замена, необходимо обусловленная нашею прошедшею историей, была прямо полезна для будущей: «добрые и смелые офицеры», которым было вверено управление нашими церковными делами, позволили новой России спокойно пройти школу европейского образования, они удержали в должных пределах два односторонние и крайние течения нашей незрелой религиозной мысли и охранили наши «ученические годы» от подавляющего влияния воззрений, ярко представленных Стефаном Яворским, с одной стороны, и Никитою Пустосвятом — с другой. И нельзя не удивляться той строгой правде, с какою история или, лучше сказать, Провидение решило это дело. Когда наша церковная власть при последних патриархах *фактически* проявила всю крайность иерархического абсолютизма (против раскола), — она фактически пала и утратила свою самостоятельность; а когда она устами Стефана Яворского решилась *принципиально* оправдать и узаконить этот безмерный абсолютизм, — тогда самостоятельность церковной власти подверглась *правомерному и законному* упразднению — не только de facto, но и de jure, — ибо сами наши иерархи, одни — деятельным участием (Феофан Прокопович), другие — молчаливым согласием оправдали и узаконили дело Преобразователя.

Можно находить здоровые идеальные элементы и в иерархическом протесте Никона, и в демократическом протесте старообрядцев против официальной церкви. Но ясно, что практический успех этого протеста был и невозможен и нежелателен. Ясно, какому новому произволу и насилию подверг бы народную жизнь беспочвенный клерикализм Никона в случае его успеха[1]. Что каса-

[1] Нет ничего удивительного, что добрый, но простодушный и непроницательный Пальмер, к тому же лишь эпизодически знакомый с русскою историей, безмерно восхитился Никоном и его предприятием, в неудаче которого усмотрел гибель России (см. его огромный шеститомный труд «The Patriarch and the Tsar»). Менее понятно подобное увлечение со стороны русских писателей.

ется до старообрядческого движения, то при некоторой отрицательной правде (по отношению к официальной церкви) оно было, в сущности, лишь крайним выражением того языческого одичания, в которое впала Россия в московскую эпоху. Признание безусловной неизменности местного и временного предания, *как предания,* упраздняло в корне христианский универсализм и христианский прогресс. С тем вместе обнаружилась и практическая несостоятельность старообрядчества. Оно утверждало себя как национальную русскую церковь, т. е. как высшую религиозную форму народного единства. Но оказалось, что сам русский народ (в значительном большинстве своем) понимал дело иначе: он избрал для своего объединения не религиозную, а политическую форму единства, определил себя не как церковь, а как государство. Кто слыхал в нашем народе о русской церкви (в смысле *социального тела*), о патриархе и т. п.? А что такое русское царство и царь — это всякий понимает. Желая представлять русскую народность в ее целости, старообрядчество оказалось только религиозною сектой; вместо того, чтобы объединять Россию, оно само подверглось бесконечному дроблению[1].

Таким образом, не приходится жалеть о победе у нас государственного единовластия над неудачными опытами

---

[1] Как известно, старообрядчество распространялось исключительно в северной и восточной России, в пределах расселения великорусского племени. Бежавшие от гонений старообрядцы, основывая колонии на Украине (Стародубье, Ветка и т. д.), никогда не могли сделать своих поселений центром раскольничьей пропаганды. Малорусы (а также и белорусы) оказались безусловно недоступными для старообрядчества, которое вообще распространялось только там, где к русскому населению примешивался финский элемент; и чем гуще была эта примесь в данной местности, тем глубже укоренялось в ней старообрядчество (Беломорский и Олонецкий край, область средней Волги и нижней Оки и т. д.). Этот факт в связи с основным свойством староверчества — буквализмом, наводит на ту парадоксальную мысль, что единственное оригинальное у нас религиозное движение выросло не на русской, а на финской этнографической почве. В самом деле, то безусловное значение, которое староверы придают внешнему чину священнодействия и букве священных книг, независимо от всякого смысла, как нельзя более соответствует заклинательному, магическому характеру религии, который ни у какого племени не находится в такой сильной степени, как именно у финнов. Любопытно сопоставить с этим то обстоятельство, что традиционные родоначальники всякой магии, халдеи, были (по новейшим исследованиям) первоначально угро-финского происхождения (аккады и сумеры) и что язык древнейших священных памятников заклинательного искусства (аккадийские клинообразные надписи) представляет явное сродство с финскими наречиями (См. Lenormant, «La Magie chez les Chaldéens et les origines accadiennes»).

клерикальной и народнической церкви. Но чем решительнее была эта победа, чем полнее осуществилось всевластие государственного начала, тем настоятельнее выступал вопрос: что же дальше? Какое назначение этой государственной силы? Что должна делать Россия в этом своем крепком и едином политическом теле?

III

Ни духовная власть в лице патриарха Никона, ни церковный народ в лице протопопа Аввакума не сказали и не могли сказать объединенному и возвеличенному государству российскому, в чем его дальнейшая историческая задача. Сказал это России сам носитель государственной власти — сказал и исполнил. Я вовсе не преувеличиваю достоинств и значения Петра. Я даже затрудняюсь назвать его великим человеком — не потому, чтобы он не был достаточно велик, а потому, что он был недостаточно человек. Наш исторический великан был похож на великанов мифических: как и они, он был огромною, в человеческом образе воплощенною стихийною силой, всецело устремленною наружу, не вошедшею в себя. Петр Великий не имел ясного сознания об *окончательной* цели своей деятельности, о высшем назначении христианского государства вообще и России в частности. Но он всем своим существом почувствовал, что́ в данную историческую минуту нужно было сделать для России, чтобы направить ее на настоящий путь, чтобы приблизить ее к той высшей задаче, — и он весь ушел, всю свою стихийную мощь внес в это дело. Вопрос о личных качествах и пороках тут совсем не интересен. Важно то, что дело, сделанное Петром Великим, было самое полезное и необходимое и что сделал он его крепко.

Главные события XVII века в России — история патриарха Никона, в особенности же раскол старообрядчества, — обнаружили в русском народе большие душевные силы и вместе с тем полное отсутствие всякого идеального содержания, крайнюю скудость умственных средств. Ясно становилось, что на этой исторической почве наш народ обречен на духовное бесплодие. Ясна была и причина такого бесплодия: отделение России от всего прочего мира, уклонение от вселенского христианского пути. Между тем та ближайшая относительная цель, ради которой России нужно было отойти в сторону от всемирно-исторического движения и замкнуться в себе, — была

достигнута: единое сплоченное государство было создано. Само оно имело преимущественною целью сохранить национальные силы России для всемирно-исторического действия. Дальнейшее же пребывание в самодовольной замкнутости лишало эти силы всякого применения, и тяжелый многовековый труд государственного строения оказывался бесполезным. Все дело было пока в том, чтобы сломать стену, отделявшую Россию от человечества, разрушить умственный и жизненный строй, основанный на языческом обособлении. Это дело Петр Великий сделал прочно, бесповоротно. Какие бы реакции ни возникали в последующие времена, вернуть Россию назад с пути, открытого для нее Петром, они не в состоянии. Что бы ни говорили и что бы ни затевали ослепленные или злонамеренные люди, а московская Русь похоронена и не встанет. Праздные речи и вздорные затеи этих людей заставляют нас только живее чувствовать и выше ценить великое дело Петровской реформы, не смущаясь тем, что Провидение нашло и употребило для этого дела не какого-нибудь скромного и благовоспитанного мудреца, а разгульного и необузданного богатыря.

Для всякого народа есть только два исторические пути: языческий путь самодовольства, коснения и смерти — и христианский путь самосознания, совершенствования и жизни. Только для абсолютного существа, для Бога, самосознание есть самодовольство и неизменность есть жизнь. Для всякого же ограниченного бытия, следовательно, и для народа, самосознание есть необходимо *самоосуждение* и жизнь есть изменение. Поэтому истинная религия начинается с проповеди *покаяния* и внутренней *перемены*[1]. Так вступило христианство во всемирную историю; так же начинается христианский путь самосознания для каждого человека и народа. Вопреки всякой видимости реформа Петра Великого имела, в сущности, глубоко христианский характер, ибо была основана на нравственно-религиозном акте национального самоосуждения. Чтобы быть плодотворным, этот нравственный акт должен был непрерывно возобновляться. Россия не могла вдруг переродиться; реформа Петра Великого только открыла для нее путь поступательного движения и совершенствования. Верное этому пути общество должно было постоянно возбуждать в себе недовольство своею действительностью, сознание своих общественных недугов и пороков.

[1] Греческое слово *Metanoia* имеет и тот и другой смысл.

И в самом деле, со времени Петра Великого гражданский и культурный рост России неразрывно связан с целым рядом обличительных произведений, составляющих, бесспорно, самую оригинальную часть нашей литературы. Каждая из главных эпох нашей послепетровской истории имеет своего светского пророка, обличающего современную ему ложь в общественной жизни. Сейчас же вслед за Петром Великим является кантемировская сатира, которая при всем своем художественном несовершенстве все-таки стоит гораздо выше всей прочей тогдашней литературы (до Ломоносова). Первая половина Екатерининского царствования отмечена сатирическими журналами Новикова, а вторая — сатирическими комедиями Фонвизина. Александровская Россия нашла своего обличителя в Грибоедове, Николаевская — в Гоголе, а плодотворная эпоха Александра II дала нам самое своеобразное и богатое сатирическое сокровище в творениях Салтыкова.

Этому отрицательному движению общественного сознания соответствовали положительные успехи России на пути христианской политики. Первый, самый важный и трудный шаг состоял в перемене отношения к другим народам, в признании их равноправными членами человечества и притом опередившими нас в просвещении. С этим признанием всемирной солидарности Россия становилась в самом деле, а не по имени только христианскою нацией. Этой коренной перемене соответствовал целый ряд внутренних преобразований, которые должны были, хотя на первых порах и в слабой степени, приблизить общественные отношения к христианским требованиям. «Благочестивая» Русь московской эпохи спокойно допускала языческий взгляд на человека как на вещь, которая может всецело принадлежать другому. В сущности, московское холопство ничем не отличалось от древнего рабства: господин, убивший холопа, не нес никакой действительной ответственности и лишь для виду подвергался церковной эпитимье. Нужно было, таким образом, восстановить в русском сознании элементарное христианское понятие о человеческом достоинстве. Петр Великий сделал это, объявивши убийство холопа равносильным всякому другому убийству и повелевши (указом 1721 г.) «продажу людей пресечь, а если нельзя уж совсем, то продавать целыми семьями, а не порознь, как скот, чего во всем свете не водится». Безмерно свирепые казни и пытки, которыми особенно отличалась московская Россия, начинают смущать законодателя и подверга-

ются некоторым ограничениям. Жестокие преследования раскольников, достойно завершившие московскую эпоху, прекращены Петром, который объявил, что «над совестью людей властен один Христос».

Все эти, слабые сами по себе, проявления христианской политики важны тем, что указывали России истинное направление жизни, ставили ее на настоящий путь, и преемники преобразователя, идя этим путем, постепенно расширяли и углубляли его. Уничтожение смертной казни при Елизавете, отмена пыток при Екатерине II, упразднение крепостного права при Александре II — вот крупные плоды того христианского направления, которое дал внутренней русской политике «антихрист» Петр.

Нет надобности доказывать, что петровской же реформе Россия обязана всем своим наличным образованием и всеми сокровищами своей литературы. Если бы тут мог быть какой-нибудь вопрос, то на него уже ответили два величайшие представителя русского образования и литературы в прошлом и в настоящем веке — Ломоносов и Пушкин, неразрывно связавшие свое имя с именем Петра.

Все более и более глубокое проникновение началами общечеловеческой христианской культуры, сопровождаемое постоянным критическим отношением к своей общественной действительности, — вот единственный путь, чтобы развить все положительные силы русской нации, проявить истинную самобытность, принять самостоятельное и деятельное участие во всемирном ходе истории. Верность этого пути доказывается не только его положительными результатами — поскольку все хорошее, что мы имеем в какой бы то ни было области за последние два века, сделано именно на этом пути — верность его доказывается еще, с другой стороны, полною несостоятельностью русского духа в тех случаях, когда он отступал от этого христианского направления и возвращался в том или другом виде к допетровскому язычеству.

Такая косвенная, отрицательная проверка христианского пути произведена у нас отчетливо и последовательно так называемым *славянофильством*, которое в этом смысле имеет чрезвычайно важное значение в истории русского сознания. Это умственное движение тем более может быть для нас поучительно, что оно уже совершило свой полный круг: выросло, отцвело и принесло свой плод. Притом дурные качества этого плода никак не могут быть приписаны каким-нибудь случайным и личным недостаткам самих славянофилов. Напротив, это были люди вы-

дающихся умственных дарований и нравственных качеств, и если они не могли сделать своего дела лучше, то значит само дело никуда не годится.

II

СЛАВЯНОФИЛЬСТВО И ЕГО ВЫРОЖДЕНИЕ

I

История славянофильства есть лишь постепенное обличение той внутренней двойственности непримиренных и непримиримых мотивов, которая с самого начала легла в основу этого искусственного движения. Кто-то из русских писателей довольно хорошо выразил эту роковую для славянофилов двойственность, назвав их *археологическими либералами*. Прежде всего, славянофилы хотели бороться против Петровской реформы, против западноевропейских начал — во имя древней, московской Руси. Но рядом с этим реакционно-археологическим мотивом столь же существенный интерес имела для них прогрессивно-либеральная борьба против действительных зол современной им России, той России, которая, по словам Хомякова, была —

> В судах черна неправдой черной
> И игом рабства клеймена,—

в которой — по словам И. Аксакова —

> Сплошного зла стоит твердыня,
> Царит бессмысленная ложь.

Тут не было бы никакого противоречия, если бы все это русское зло было у нас произведением европейской образованности, если бы оно не существовало в России до Петра и если бы против него можно было бороться во имя каких-нибудь особых «русских начал». Но на самом деле все было как раз наоборот. «Клеймо рабского ига» и «черная неправда судов» были прямым наследием старой московской Руси, остатком допетровского времени, и бороться против этих самобытно-русских явлений славянофилам приходилось вместе с западниками во имя чужих, европейских идей. Они не могли не знать, что современное им крепостное право было лишь смягченною (благодаря Петру Великому и его преемникам) формою старинного холопства и что допетровские суды и приказы еще менее отличались неподкупностью, нежели бюрократические учреждения Николаевских времен. При всем желании сваливать на Европу все наши грехи славянофи-

лы никак не могли, однако, видеть в бесправном холопстве и в шемякиных судах плоды европейничанья; они должны были, напротив, волей-неволей признать, что постепенное смягчение наших туземных язв происходило со времен Петра В<еликого> под влиянием европейского образования, а в таком случае странно было бы искать окончательного исцеления в антиевропейской реакции, в повороте к допетровским началам. Никак нельзя было отделаться от того очевидного факта, что крепостники-помещики и взяточники-чиновники менее причастны были европейскому образованию, гораздо ближе по духу стояли к старой русской жизни[1], нежели их противники и обличители — как западники, так и сами славянофилы, которые могли бороться против нашей общественной неправды *единственно только в качестве европейцев,* ибо только в общей сокровищнице европейских идей могли они найти мотивы и оправдание для этой борьбы.

Славянофилы хорошо чувствовали и сознавали общее коренное зло русской жизни, которым держались и рабовладельческие насилия, и бюрократические неправды, и многое другое, — именно зло всеобщего бесправия, вследствие слабого понятия о чести и достоинстве человеческой личности. Этому злу они должны были противопоставлять и противопоставляли принцип человеческих прав, безусловного нравственного значения самостоятельной личности — принцип христианский и общечеловеческий по существу, а по историческому развитию преимущественно западный европейский и ни с какими особенными «русскими началами» не связанный[2].

---

[1] Еще ближе к старой русской жизни оставалось большинство нашего купечества, которое И. Аксаков характеризует следующим образом: «Большая часть купцов так нравственно, по милости денег, самостоятельна, что сохранила бороды... *Бороды,* согласно древнерусскому направлению, презирая западное чувство чести, оставили себе на долю страх Божий. А так как Бог далеко, да и обряды и посты облегчают труд веры для человеческой натуры, то эти бороды, строго пост соблюдающие, — подлецы страшные». Когда Аксаков это писал, его славянофильские взгляды еще не сложились, но, конечно, он и потом не отказался бы от своего фактического свидетельства и не признал бы бесчестность добродетелью.

[2] И. С. Аксаков, как видно из недавно изданной его переписки, пожертвовал своею служебною карьерою ради сохранения своих человеческих прав, которые, по его взгляду, имеют значение и для чиновника. Совершенно ясно, что в этом столкновении юного славянофила с бюрократиею сия последняя всецело стояла на почве истинно русских начал: смирения перед высшими, покорности начальству, чинопочитания, — тогда как будущему издателю «Руси», славянофилу, приходилось опираться исключительно на западные принципы: личной самостоятельности, человеческого достоинства и т. д.

В чем же, однако, для самих славянофилов состояли эти их «русские начала»? Изо всего московского кружка только один Константин Аксаков, по исключительно отвлеченному характеру своего ума, мог серьезно верить в превосходство древнерусских учреждений и форм жизни. Только ему одному могло казаться, как иронически сообщает его брат, «что старинная администрация была прёвосходна, что внутренние таможни между городами — прелесть, верх финансовых соображений, что кормление воевод — идеал справедливости». За подобные взгляды к нему в ближайшем кругу относились как к взрослому ребенку. «Кажется, остается желать, — писал его отец младшему сыну, — чтобы он на всю жизнь оставался в своем приятном заблуждении, ибо прозрение невозможно без тяжких и горьких опытов: так пусть его живет да верит Руси совершенству». За невозможностью преклоняться перед государственными и гражданскими формами допетровской Руси, оставалось схватиться за чисто внешние формы быта. И в самом деле, мы видим, что в первоначальном славянофильстве эти внешние бытовые формы стоят на первом плане, так что можно подумать, что, в сущности, к одному этому и сводятся пресловутые русские начала. Вот, например, какая жалоба раздалась в славянофильской среде по поводу правительственной меры против бороды и кафтана. «Итак, конец кратковременному восстановлению русского платья, хотя не на многих плечах! Конец надежде на обращение к *русскому направлению.* Все это было предательство. Опасались тронуть, думая, что нас много, что общество нам сочувствует; но, уверившись в противном и в душе все-таки не любя нас, хотя без всякой причины, сейчас решились задавить наше направление». Далее автор письма называет ношение русского платья — «общественною деятельностью».

Итак, с одной стороны, борьба против действительных зол русской жизни — во имя европейских идей, а с другой стороны, не менее одушевленная борьба против европейских сюртуков и фраков — во имя азиатского кафтана. Конечно, очень легко обобщить вопрос, сказать, что дело шло не о европейском платье, а об европейничанье вообще. Но если под европейничаньем разуметь поверхностное и бестолковое усвоение европейских форм с сохранением такого азиатского содержания, как крепостное право, старые суды и т. п., то против подобного европейничанья можно и должно восставать во имя европейских же начал, точно так же, как, например, поверхностное и ли-

цемерное усвоение христианского благочестия следует обличать во имя самих же христианских начал. Да и не будет ли это странною игрою слов — называть европейничаньем недостаточное усвоение русским обществом европейских идей? Для всякого неослепленного ума было ясно, что зло русской жизни состояло в том, что у нас было слишком мало европейского содержания, а не в том, что у нас было слишком много европейских форм, ибо последние сами по себе безразличны. Для всякого нравственного чувства крепостник-помещик, взяточник-чиновник — были противны своими азиатскими действиями, а не своею европейскою одеждою. Не менее их противны были, как мы видели, самому Аксакову те благочестивые «бороды», которые и европейского платья не носили, да и вообще были уже совсем чисты от всякого европейничанья.

II

Циркуляр министра внутренних дел, разъяснивший тогда несовместимость бороды с дворянским мундиром, был если и не самым основательным, то, во всяком случае, самым успешным изо всех министерских циркуляров. Он сразу и навсегда положил конец тому фазису славянофильства, в котором вопрос о «русском направлении» сливался с вопросом о русском платье. Когда несколько лет спустя всем русским подданным возвращено было право облекаться в какую угодно, хотя бы азиатскую одежду, славянофильство этим правом уже не воспользовалось и слова Хомякова о необходимости «слиться с жизнью русской земли, не пренебрегая даже мелочами обычая и, так сказать, обрядным единством как средством к достижению единства истинного и еще более как видимым его образом», — остались без всякого последствия.

В 1853 г. начинается новый фазис славянофильской деятельности. Вместо бытовой борьбы против нашего домашнего западничества на почве сюртуков и кафтанов, выступает теперь на первый план духовная борьба против самого настоящего Запада на почве религиозной. Предупреждаю, что вовсе не буду здесь касаться предметов религии по существу. Этого, на мой взгляд, и не требуют те явления в истории русского сознания, о которых идет речь. Я нисколько не сомневаюсь в искренней личной религиозности того или другого поборника «русских начал»; для меня ясно только, что в *системе* славянофильских воз-

зрений нет законного места для религии *как таковой* и что если она туда попала, то лишь по недоразумению и, так сказать, с чужим паспортом. Мне придется говорить здесь не о православии, а о том искусственном *православничанье,* которое, по-моему глубокому убеждению, имеет весьма мало общего с истинною верою русского народа.

Та доктрина, которая сама себя определила как *русское направление* и выступила во имя *русских начал,* тем самым признала, что для нее всего важнее, дороже и существеннее национальный элемент, а все остальное, между прочим и религия, может иметь только подчиненный и условный интерес. Для славянофильства православие есть атрибут русской народности; оно есть истинная религия, в конце концов, лишь потому, что его исповедует русский народ. От силы этого заключения нельзя было отделаться простою подстановкою слов «вселенская церковь» вместо слова «Россия». Для одних из славянофилов требование быть православным или «жить в церкви» прямо входило как составная часть в более общее и основное требование: слиться с жизнью русской земли. В уме других эта зависимость религиозной истины от факта народной веры принимала более тонкий и сложный, но, в сущности, столь же нерелигиозный образ.

Известно, как обратился в православие И. В. Киреевский, бывший прежде рационалистом. При виде чудотворной Иверской иконы Божией Матери и «детской веры» молящегося ей народа ему, как сообщает с его слов один тогдашний писатель, следующим образом уяснилась тайна чудесной силы. «Да, это не просто доска с изображением; века целые поглощала она эти потоки страстных возношений, молитв людей скорбящих, несчастных; она должна была наполниться силою, струящеюся из нее, отражающеюся от нее на верующих. Она сделалась живым органом, местом встречи между Творцом и людьми». Несмотря на то, что есть верного и трогательного в такой мысли, она никак не может быть основанием собственно религиозного убеждения и действительного духовного общения с народом. По Киреевскому выходит, что предмет народной веры всецело создается самою этою верою; икона перестает быть простою доскою с изображением и становится священным и даже чудотворным предметом лишь посредством многовекового накопления молитв и возношений; она, так сказать, намагничивается обращенною на нее душевною силою верующего народа. Но с чего же этот народ стал вдруг в нее верить? По обыкновен-

ным религиозным понятиям, истинная вера обусловлена известными священными предметами, которые имеют действительное значение сами по себе; икона не потому свята, что ей молятся, а, наоборот, ей молятся потому, что она свята. Если же допустить с Киреевским, что святость и чудесная сила сообщаются иконе только накоплением людских молитв и слез, то, спрашивается, к чему же первоначально обращались эти молитвы, перед чем проливались эти слезы? Детская вера простого народа обратила к православию родоначальника славянофильства; но сама эта народная вера, по его же взгляду, могла быть первоначально лишь каким-то случайным самообольщением или бессмысленным фетишизмом. Так, даже при самых лучших чувствах, не удается искусственное, преднамеренное, субъективными мотивами вызываемое сближение с народом. Даже искренно верующий славянофил все-таки остается внутренно чужд и непричастен народной вере. Он верит в народ и в его веру; но ведь народ верит не в самого себя и не в свою веру, а в независимые от него и от его веры религиозные предметы. Если русский народ верит в чудотворные иконы, то он признает и их чудесное происхождение, и их чудесную историю, связывает с ними особую силу благодати Божией, изначала им присущую и совершенно независимую от количества и качества воссылаемых к ним молитв. Теория постепенной динамизации и пневматизации обыкновенных вещественных предметов посредством сосредоточенной на них психической силы людей может удовлетворить сторонников животного магнетизма, но для религиозной веры народа такая теория в применении к чудотворным иконам есть не более как нелепость и кощунство. Народ скорее может понять (и — как показывают некоторые секты — принять) прямое отрицание всяких чудесных предметов как ложных; но признавать за ними действительную силу и вместе с тем видеть в них только произведение субъективных человеческих чувств — эта точка зрения ставит непроходимую пропасть между умствованиями славянофилов, дорожащих только фактом народной веры как таковой, и религией самого народа, для которого важен вовсе не психологический факт его веры, а только ее объективная истина.

Пропасть эта не только умственная, но и нравственная. Ибо при всем искреннем желании слиться с жизнью русской земли, смириться, опроститься и т. п., при всем даже идолопоклонстве перед народом,— как много, однако,

невольного презрения к этому самому народу, какое безотчетное непризнание за ним человеческого достоинства! как много, одним словом, *бессознательного* барства должно было оставаться у поборников русских начал, если они могли успокоиться на придуманном ими оправдании народной веры! Я останавливаюсь все на том же примере обращения Киреевского, ибо здесь коренная, неизбежная фальшь славянофильского воззрения выступает особенно ярко на фоне чистого и глубокого сердечного чувства. Лично Киреевский заслуживал полного сочувствия; он симпатичен и в этом своем обращении, и, однако, какое странное отношение и к народу и к истине. Дело выходит так: — я, мыслитель, понял, что эти детски верующие мужики, целые века усердствуя на одном месте, так намагнитили старую икону, что превратили ее из простой доски в чудотворный образ; поняв это, я умиляюсь и молюсь вместе с ними. А что *они* сами видят в этой иконе, почему *они* ей молятся, каков их внутренний мир, их собственный религиозный интерес, — об этом я не спрашиваю: «детская вера», и все тут! Я остаюсь при своем понимании, а они пускай в блаженном неведении о своей чудодейственной силе продолжают думать, что они тут ни при чем, что икона хотя и для них, но не от них, что ее ангел с неба принес или св. Лука чудесным способом написал... Выходит как будто видимое единство; как будто и мыслитель, и детски верующий мужик одному и тому же предмету поклоняются, а на самом деле — вовсе не одному, ибо для мужика здесь божество, а для мыслителя — только продукт мужичьей пневматизации.

III

Хотя славянофильское «православие», в смысле «православничанья», по психологическому своему мотиву было более верою в народ, нежели народною верою, а по мысленному содержанию своему представляло скорее отражение известных европейских идей от поверхности религиозного факта, нежели самобытное углубление в его сущность, — тем не менее изобретатели этого «православия» смело выступили во имя его против соединенных духовных сил всего Запада — против католичества, протестантства и рационализма.

В 1853 г. учитель церкви (славянофильской) Хомяков начал печатать в Германии и Франции ряд блестящих полемических брошюр против западных исповеданий. Вся

сила этой полемики состоит в следующем весьма простом приеме. Берется западная религиозная жизнь в ее конкретных исторических явлениях, односторонность и недостатки в этих явлениях обобщаются, возводятся в принцип, и затем всему этому противопоставляется «православие», но не в его конкретных исторических формах, а в том идеальном представлении о нем, которое создали сами славянофилы. Это идеальное представление резюмируется в формуле: «церковь как синтез единства и свободы в любви»,— и эту-то отвлеченную формулу славянофилы выставляют в обличение *действительного* католичества и *действительного* протестантства, старательно умалчивая или затейливо обходя те явления в религиозной истории Востока, которые прямо противоречат такой формуле. Западные христиане беспощадно осуждаются за то, что живут в своих тесных, дурно построенных и частию разоренных храминах; им предлагается огромный и великолепный дворец, которого единственный недостаток состоит в том, что он существует только в воображении. Католичество в своем историческом развитии осуществляло единство церкви в ущерб индивидуальной свободе; протестантство развило индивидуальную свободу, но утратило всякое единство: не ясно ли, ввиду этих двух заблуждений, что истинное решение церковного вопроса состоит в синтезе единства и свободы? Остается только удивляться тупоумию этих бедных европейцев, которые, даже с помощью Гегелевой философии, не могли догадаться о такой простой истине.

Мы знаем, что действительная особенность христианского Востока вообще и России в частности состоит в том, что церковь не утвердилась здесь как самостоятельное целое, а определилась как функция государственного организма. При серьезном отношении к делу Хомякову предстояло одно из двух: или признать в этом основном факте нашей церковной истории преимущество наше перед западными христианами и рекомендовать этим последним такой же государственно-церковный порядок; или, не признавая этого порядка нормальным, следовало противопоставить ему свою идею самостоятельной внегосударственной церкви, совмещающей свободу с единством, и противопоставить именно только как идею, еще нигде не осуществленную, а лишь требующую осуществления, причем с проповедью этой идеи следовало обратиться сначала к своим, а не к чужим. Но Хомяков, отрицательно относясь к нашему историческому государственно-цер-

ковному строю[1], предпочел, однако, ради полемических целей, проповедовать Западу свой отвлеченный идеал церкви так, как будто бы этот идеал уже был у нас осуществлен, как будто бы религиозный «синтез единства и свободы в любви» составлял уже у нас готовую действительность, которую западным христианам оставалось только принять. Когда ему указывали на действительный характер наших государственно-церковных отношений, прямо противоречащий его формуле, он отделывался от подавляющего факта разными более или менее остроумными уловками. Точно так же поступал он и в другом неудобном для него вопросе, о расколе.

Утверждая, что протестантство есть необходимое логическое последствие католичества и что на почве восточного православия ничего подобного появиться не могло, Хомяков с торжеством указывал на тот факт, что проповедь Лютера и Кальвина, затронув славян-католиков, не распространилась на православных: не ясно ли, значит, что это заблуждение остановилось не перед расою, а перед церковью. Тут же, невольно вспомнив о нашем домашнем расколе, Хомяков с явною досадой замечает, что это есть лишь печальное порождение народного невежества, не имеющее ничего общего с протестантством. Что Лютер был несравненно ученее протопопа Аввакума — это несомненно; но разве дело в этом? Сам же Хомяков в других случаях настаивает на том, что сущность всех религиозных заблуждений состоит не в умственных мотивах и не в отвлеченных формулах, а в нравственном акте отделения от церковного единства, в чем наши расколоучители ничем не отличаются от западных. Да и какое печальное представление сообщал Хомяков своим европейским читателям о той церкви, которая будто бы держит своих чад в таком крайнем невежестве, что они по одному только этому невежеству отделяются от нее целыми миллионами, да так и пребывают в этом отделении. Я не говорю уже о том, что самый факт «остановки» протестантства перед пределами восточной церкви явно вымышлен, ибо если собственно старообрядчество и не имеет ничего общего с протестантством, то ведь есть другие секты, возникшие среди православного русского народа и, однако, несомненно представляющие протестантский характер, как, например, молокане. Как будто нароч-

[1] Это отрицательное отношение особенно резко выражено в предисловии ко II тому сочинений Хомякова, написанном его учеником и безусловным последователем, Ю. Ф. Самариным.

но в опровержение Хомякова, только что он успел самоуверенно провозгласить свое утверждение о недоступности православного народа протестантству, как на юге России под прямым протестантским влиянием возникла и широко распространилась новая секта штундистов.

Литературные набеги Хомякова на западные исповедания не имели ни за границей, ни у нас никаких результатов, да и не могли их иметь. Западные христиане узнали не без удивления, что и в России среди светского общества есть умные и даровитые люди, занимающиеся религиозными предметами и способные красноречиво писать о них. Но затем ничего существенно нового и поучительного европейские читатели Хомякова не могли найти в его полемических рассуждениях. В трехвековой полемике между католиками и протестантами весь запас аргументов против того и другого исповедания был исчерпан борющимися сторонами, и Хомяков, при всей изобретательности своего ума, ничего к содержанию этих аргументов прибавить не мог и должен был довольствоваться своеобразными приемами изложения. Когда в одном из немногих иностранных отзывов о первых брошюрах нашего соотечественника было замечено, что он не без искусства пользуется католическим оружием против протестантства и протестантским против католичества, Хомяков назвал это замечание клеветою и с негодованием потребовал от рецензента, чтобы тот указал, какой протестантский писатель упрекал когда-нибудь католичество в *рационализме*. Не знаю, исполнил ли рецензент это требование, но несомненно, что уже лет за двадцать до Хомякова протестантский богословский писатель Сарториус (профессор теологии в Дерпте) издал о рационализме в римском католичестве целый трактат, оставшийся небезызвестным и противной стороне, как это видно из ссылки на него в первом томе «Praelectiones theologicae», иезуита о. Перроне[1]. Что касается до значения предпри-

[1] Нет надобности распространяться о том, что самое обвинение католичества в рационализме основано на игре слов и что если бы даже Хомякову принадлежала здесь честь первого изобретения, то эта честь была бы невелика. В своем настоящем и общепринятом смысле слово рационализм означает такую доктрину, которая считает разум человеческий самозаконным и самодовлеющим источником теоретических истин и практических правил и признает его за высшую, окончательно решающую инстанцию для всех вопросов знания и жизни. В других случаях сам Хомяков горячо нападал на католичество за то, что оно сводит все значение церкви к иерархическому авторитету,— два упрека, которые взаимно уничтожают друг друга, ибо разум и авторитет суть принципы прямо противоположные.

ятия Хомякова для России, то его всего лучше оценил И. С. Аксаков, несмотря на свое крайнее предубеждение в пользу славянофильского «учителя церкви». По поводу пражского издания сочинений Хомякова редактор «Москвы» указывает именно на то, что православный писатель беспрепятственно проповедовал православие и свободно напал на католичество и на протестантство *в католических и протестантских странах,* тогда как его противники никак не могли бы ответить ему тем же, никак не могли бы в православной России защищать западные исповедания и нападать на православие. Ясно, что при таком неравенстве условий нечего думать о серьезных успехах в *духовной* борьбе с Западом.

Проповедь Хомякова роковым образом была осуждена на бесплодие, потому что при первой попытке дать ей дальнейшее развитие непременно должно бы было обнаружиться в ней противоречие между широкою всеобъемлющею формулою церкви и узким местным традиционализмом, — между вселенским идеалом христианства и языческою тенденцией к особнячеству. В кратких полемических брошюрах легко было замаскировать это противоречие между идеей и фактом: стоило только — идею вселенской церкви оставлять во всей ее общности и неопределенности, голословно отождествляя с нею вероисповедный факт, взятый так же огульно и безотчетно. Но эта обманчивая видимость исчезает, как только от общих мест перейти к систематическому определению всецерковной идеи, с одной стороны, и к историческому исследованию действительных явлений церковной жизни — с другой. Во всей области богословских и церковно-исторических наук нет такого предмета и вопроса, который мог бы быть добросовестно и последовательно разработан в духе и смысле воззрения Хомякова, именно так, чтобы и идеального представления о церкви как «синтезе единства и свободы в любви» не нарушить, а вместе с тем и восточную форму исторического христианства возвеличить и притом зараз на счет обеих западных, т. е. таким образом, чтобы посрамление католичества не шло на пользу протестантства и обличение сего последнего не было на руку католичеству[1].

---

[1] Появление полемических брошюр Хомякова вызвало в одном из наших духовных журналов сочувственную статью о «новой школе русского богословия». Очевидно, автор этой статьи хотел предварить будущее, но оказался плохим пророком. С тех пор прошло уже лет двадцать, а о научных трудах, вышедших из «школы» Хомякова, по-прежнему не слыхать.

В то время как глава славянофильства вел свою безуспешную и бесплодную борьбу с Западом в области религиозной, победа Запада над Россией в области политической (Крымская кампания) открывала возможность для передовых русских людей (в том числе и для славянофилов) вступить в практическую борьбу с застарелым злом русской действительности во имя западного начала человеческих прав. В этом деле заслуги некоторых славянофилов (в особенности Самарина) были несомненны, но это не были заслуги славянофильства.

Мирное освобождение крестьян с землею было великим и своеобразным историческим актом. Но этот акт был обусловлен не национальною гордостью, не сознанием своего превосходства, а, напротив, сознанием своих общественных грехов и немощей, самоосуждением и покаянием.

С одной стороны, полный неуспех и незначительность чисто славянофильского предприятия (религиозной борьбы с Западом) и, с другой стороны, важное значение и прочный успех того дела, в котором славянофилы вместе с прочими послужили русскому народу во имя общечеловеческой правды,— вот поучительное свидетельство о верности петровского пути и о несостоятельности славянофильской реакции.

Дальнейшие судьбы славянофильства дополняют и окончательно подтверждают этот исторический урок.

IV[1]

Внутреннее противоречие между требованиями истинного патриотизма, желающего, чтобы Россия была как можно лучше, и фальшивыми притязаниями национализма, утверждающего, что она и так всех лучше,— это противоречие погубило славянофильство как учение, но оно же составляет несомненное преимущество старых славянофилов как людей и деятелей, сравнительно с их позднейшими преемниками. В мире человеческом свобода от

[1] В предыдущих очерках я считал излишним подробно излагать и разбирать славянофильские мнения, имея в виду критику славянофильства в известном труде А. Н. Пыпина («Характеристики литературных мнений от двадцатых до пятидесятых годов»), с оценками и замечаниями которого я в большинстве случаев совершенно согласен. Переходя теперь к той эпохе, которую не захватывают «Характеристики» А. Н. Пыпина, я нашел нужным более подробно остановиться на некоторых пунктах.

внутренних противоречий не всегда означает обладание полною истиною: иногда это лишь признак простого отсутствия мысли и идеального содержания. Как неизмеримо высоко в этом своем внутреннем раздвоении стоят старые славянофилы над нынешними прямолинейными псевдопатриотами, для которых самый вопрос о действительном благе России, о том, как ей полнее и лучше усвоить и осуществить всечеловеческую общественную правду,—самый этот вопрос вовсе перестал существовать; он окончательно вытеснен из их сознания иллюзиями и обманами слепого национального самолюбия. Эти иллюзии (хотя в более благородной форме, чем теперь) составляли исходную точку и для старого славянофильского миросозерцания, но в важные критические минуты для русского общества, когда вопросы ставились на жизненную практическую почву, настоящие славянофилы бросали в сторону мечты и претензии народного самомнения, думали только о действительных нуждах и бедах России, говорили и действовали как истинные патриоты.

«Во время осады Севастополя,—пишет Ю. Ф. Самарин в предисловии к сочинениям Хомякова,—в самую пору мучительного для нашего самолюбия отрезвления, когда очарования одно за другим спадали с наших глаз и пред нами выступали все безобразие и вся нищета нашей действительности, на одном вечере в приятельском кругу Хомяков был как-то особенно весел и беспечен и на недоумение одного из друзей, как может он смеяться в такое время, отвечал: «Я плакал про себя тридцать лет, пока вокруг меня все смеялось. Поймите же, что мне позволительно радоваться при виде всеобщих слез ко спасению»[1]. Говорить о спасении России, да еще посредством самоосуждения, путем горького сознания «во всем безобразии и во всей нищете нашей действительности»,—не явная ли это измена и отступничество? И действительно, Хомяков и его единомышленники подверглись хотя и запоздалой, но все-таки внушительной анафеме от представителей новейшего зоологического патриотизма. Безо всякого внимания к услугам, которые славянофилы оказали нашей «национальной идее» и «национальной политике», они все гуртом *отлучены от России*, выключены из числа «настоящих русских людей». «Надо думать,—говорит «Русский вестник» по поводу какого-то письма Герцена,—что оно было малоизвестно русскому обществу

[1] Соч. Хомякова, том II, 1867 г., стр. XVIII и XIX.

в тяжкую годину севастопольской обороны, иначе оно было бы покрыто негодованием оскорбленного национального чувства. Мы говорим, разумеется, *о настоящих русских людях,* а не о тех печальных передовых кружках пятидесятых годов, которые радовались падению Севастополя! *Московские пророки,* исполненные мистического культа земли и народа, по откровенному свидетельству Кошелева, были убеждены, что даже поражение России сноснее и полезнее того положения, в котором она находилась в последнее время»[1].

В чем же, однако, говоря серьезно, виноваты тут славянофилы? Если, по их искреннему убеждению, Россия хотя чрез тяжкую искупительную жертву, но тем решительнее и надежнее избавлялась от положения несносного и пагубного, то естественно было этому радоваться так, как радовался Хомяков. Несмотря на болезни и муки рождения, явление новой жизни есть радостное событие. «Московских пророков» можно было бы упрекать разве только в ошибке суждения, в неверной оценке того тридцатилетия, которое завершилось севастопольским погромом. То обстоятельство, что славянофилы в этом случае безусловно согласны с западниками, по-видимому, ручается за беспристрастность их суждения. Но западники еще более, чем славянофилы, могут подлежать исключению из числа «настоящих русских людей». К этим последним, однако, и «Русский вестник» должен отнести, например, г. Любимова, своего нынешнего сотрудника и бывшего редактора. Деятельный соревнователь г. Георгиевского в обновлении русских университетов по уставу 1884 года вполне доказал доброкачественность своего патриотизма.

---

[1] «Русский вестник», 1889, апрель, стр. 143. Неизвестный автор говорит здесь не от себя, а лишь передает в сокращении следующее место из (печатавшейся по частям в том же «Русском вестнике») книги: *«Михаил Никифорович Катков и его историческая заслуга. По документам и личным воспоминаниям Н. А. Любимова».* Спб., 1889, стр. 186: «Занятое войною, правительство стало меньше заниматься внутренними делами. Это возбудило в кружке Кошелева, по словам его, самые отрадные чувствования. «Казалось,— пишет он,— что из томительной мрачной темницы мы как будто выходили если не на свет Божий, то, по крайней мере, в преддверие к тому, где уже чувствуется освежающий воздух. Высадка союзников в Крыму в 1854 г., последовавшие затем сражения при Альме и Инкермане, обложение Севастополя не слишком нас огорчали, так как мы были убеждены, что даже поражение России сноснее и даже для нее полезнее того положения, в котором она находилась в последнее время». Эти «мы», по словам Кошелева, дышавшие полною грудью и радовавшиеся поражению своего отечества, были в то же время исполнены, казалось, «мистического культа земли и народа».

И вот, в панегирике г. Любимова покойному Каткову мы находим следующую превосходную характеристику предсевастопольской эпохи:

«Создалась правительственная система, с которою не мог примириться ни один независимый ум, прилаживаться к которой свободная мысль могла, лишь заглушая себя, скрываясь, побеждая себя, сосредоточивая внимание на светлых сторонах, каких было немало, и закрывая глаза на темные, удовлетворяясь довольством личного положения, лицемеря вольно или невольно, чтобы не прать противу рожна.

Государственная идея, высокая сама по себе и крепкая в державном источнике ее, в практике жизни приняла исключительную форму «начальства». Начальство сделалось все в стране. Все Кесареви,—Богови оставалось весьма немного. Все сводилось к простоте отношений начальника и подчиненного. В начальстве совмещались закон, правда, милость и кара. Губернатор, при какой-то ссылке на закон взявший со стола том свода законов и севший на него с вопросом: «где закон?», был лицом типическим, в частности добрым и справедливым человеком»[1].

Конечно, утешительно, что начальник, «садившийся на закон», мог быть иногда в частности добрым и справедливым человеком. Но чем могло утешаться, например, население белорусских губерний, подчиненное тому витебскому генерал-губернатору Дьякову, о котором в дневнике покойного академика Никитенко (принадлежавшего к таким же «настоящим русским людям», к каким принадлежит и г. Любимов) рассказывается следующее: «Несколько лет уже он признан сумасшедшим и тем не менее ему поручена важная должность генерал-губернатора над тремя губерниями. Каждый день его управления знаменуется поступками крайне нелепыми или пагубными для жителей. Утро он обыкновенно проводит на конюшне или на голубятне... Всегда вооружен плетью, которую употребляет для собственноручной расправы с правым и виноватым. Одну беременную женщину он велел высечь на конюшне за то, что она пришла к его дворецкому требовать сто пятьдесят рублей за хлеб, забранный у нее на эту сумму для генерал-губернаторского дома. Портному велел отсчитать сто ударов плетью за то, что именно столько рублей был должен ему за платье. Об

[1] Любимов <Н. А.> М. Н. Катков и его историческая заслуга, стр. 182, 183.

этих происшествиях и многих подобных было доносимо даже государю. На днях Дьяков собственноручно прибил одну почтенную даму, дворянку, за то, что та, обороняясь на улице от генерал-губернаторских собак, одну из них задела зонтиком. Она также послала жалобу государю.— Что же после этого и говорить об управлении края? В Могилеве тоже хорошо: генерал-губернатор сумасшедший, председатель гражданской палаты вор, обокравший богатую помещицу, у которой был управляющим (он же и камергер), председатель уголовной палаты убил человека, за что и находится под следствием»[1]. Без сомнения, и в ту эпоху лишь весьма немногие председатели уголовных палат совершали убийства и далеко не все начальники расплачивались со своими портными по способу белорусского генерал-губернатора. Можно даже с уверенностью сказать, что занятие высокого административного поста лицом заведомо умалишенным есть факт если и не единичный, то, во всяком случае, исключительный. Большинство же начальников представляло нечто среднее между Дьяковым и тем идеальным губернатором, который был добрым и справедливым человеком, хотя и клал под себя закон. Вот это-то отношение к закону и было, как говорит г. Любимов, *типичною* чертою, которая объединяла всех начальников, как благих, так и злых, образуя всю правительственную систему того времени. Даже для панегириста Каткова весьма трудно удержаться от сатиры, когда он говорит об этом золотом веке наших «назадняков». В дальнейшей его характеристике, при всей ее фактической верности, как бы звучат отголоски из *«Истории одного города»:* «Купец торговал потому,— пишет г. Любимов,— что была на то милость начальства; обыватель ходил по улице, спал после обеда в силу начальнического позволения; приказный пил водку, женился, плодил детей, брал взятки по милости начальнического снисхождения. Воздухом дышали потому, что начальство, снисходя к слабости нашей, отпускало в атмосферу достаточное количество кислорода. Рыба плавала в воде, птицы пели в лесу, потому что так разрешено было начальством. Начальник был безответственен в отношениях своих к подчиненным, но имел, в тех же условиях, начальство и над

---

[1] «Надо заметить,— говорит газета «Новое время», приведя это удивительное историческое свидетельство из «Русской старины»,— что уж никак не Никитенко можно обвинять в легкомыслии или в желании подорвать авторитет власти». «Н<овое> в<ремя>», 5 окт. 1889.

собою. Для народа, несшего тяготы и крепостных, и государственных повинностей, со включением тяжкой рекрутчины, то было время не легкой службы. Военные люди, как представители дисциплины и подчинения, имели первенствующее значение, считались годными для всех родов службы. Гусарский полковник заседал в синоде, в качестве обер-прокурора. Зато полковой священник, подчиненный обер-священнику, был служивый в рясе, независимый от архиерея... Всякая независимая от службы деятельность человека считалась разве только терпимою при незаметности и немедленно возбуждала опасение, как только чем-либо явно обнаруживалась... Телесные наказания считались главным орудием дисциплины и основою общественного воспитания. От учения требовали только практической пригодности, наука была в подозрении. С 1848 года преследование независимости во всех ее формах приняло мрачный характер»[1].

После этих показаний свидетеля, которого никто не заподозрит в принадлежности к московским или каким бы то ни было *пророкам,* можно уже с полным доверием отнестись к словам Константина Аксакова в его записке о внутреннем состоянии России, представленной в 1855 г. покойному государю Александру Николаевичу и впоследствии напечатанной в «Руси»: «Современное состояние России представляет внутренний разлад, прикрываемый бессовестною ложью... При потере взаимной искренности и доверенности, все обняла ложь, везде обман. Правительство не может при всей своей неограниченности добиться правды и честности; *без свободы общественного мнения это и невозможно.* Все лгут друг другу, видят это, продолжают лгать, и неизвестно, до чего дойдут. Всеобщее развращение или ослабление нравственных начал в обществе дошло до огромных размеров... Исключений немного. Это сделалось уже не личным грехом, а общественным; здесь является безнравственность самого положения общественного, целого внутреннего устройства. Все зло,— продолжает К. Аксаков,— происходит главнейшим образом от угнетательной системы нашего[2] правительства, угнетательной относительно свободы жизни, свободы мнения, свободы нравственной, *ибо на свободу политическую и притязаний в России нет.* Гнет всякого мнения, всякого проявления мысли дошел до того, что иные пред-

[1] Любимов<Н. А.>М. Н. Катков и пр<оч.>. стр. 183, 184.

[2] Т. е. тогдашнего, предсевастопольского.

ставители власти государственной запрещают изъявлять мнение даже благоприятное правительству, ибо запрещают всякое мнение... К чему же ведет такая система? к полному безучастию, к полному уничтожению всякого человеческого чувства в человеке... Эта система, если бы могла успеть, то обратила бы человека в животное, которое повинуется не рассуждая и не по убеждению. Но если бы люди могли быть доведены до такого состояния, то неужели найдется правительство, которое предположит себе такую цель?.. Да и к тому же люди, у которых отнято человеческое достоинство, не спасут правительства. В минуты великих испытаний понадобятся люди, в настоящем смысле; — а где оно тогда возьмет людей, где возьмет оно сочувствия, от которого отучило, дарований, одушевления, духа, наконец?

Велика внутренняя порча России, порча, которую лесть старается скрыть от взоров государя; сильно отчуждение правительства и народа друг от друга, которое также скрывают громкие слова рабской лести. Вторжение правительственной власти в общественную жизнь продолжается; народ заражается более и более, и общественное развращение усиливается в разных своих проявлениях...»[1]

Около 1855 г. все мыслящие русские люди, славянофилы так же, как и западники, безусловно сходились между собою в убеждении, что действовавшая перед тем система внутренней политики была пагубна для России, приводя ее к глубокому нравственному, а чрез то и материальному падению. Самый восторженный и прямолинейный из славянофилов, Константин Аксаков, несмотря на свою мечтательную веру в Россию, как в единственную христианскую нацию, как в избранный народ Божий, имел гражданское мужество прямо сказать, что Россия может погибнуть, если останется на прежнем пути восточного деспотизма. «Правительство, — пишет он в дополнении к своей «Записке», — вмешалось в нравственную свободу народа, стеснило свободу жизни и духа (мысли, слова) и перешло, таким образом, в душевредный деспотизм, гнетущий духовный мир и человеческое достоинство народа и, наконец, обозначившийся упадком нравственных сил в России и общественным развращением. Впереди же этот деспотизм угрожает или совершенным расслаблением и падением России, на радость врагов ее,

[1] «Русь», № 27 (от 16-го мая 1881), стр. 18, 19.

или же искажением русских начал (что разумел Аксаков под этими началами — увидим дальше) в самом народе, который, не находя свободы нравственной, захочет, наконец, свободы политической, прибегнет к революции и оставит свой истинный путь»[1].

В чем же состоит этот истинный русский путь, как и почему Россия его оставила и что нужно сделать, чтобы к нему вернуться? — на эти вопросы совершенно определенно отвечает та же записка Константина Аксакова, в которой особенно ярко обнаруживаются и достоинства старого славянофильства, и его окончательная несостоятельность.

V

«Русский народ есть народ негосударственный, т. е. не стремящийся к государственной власти, не желающий для себя политических прав, не имеющий в себе даже зародыша народного властолюбия[2]. — Русский народ, не имеющий в себе политического элемента, отделил государство от себя и государствовать не хочет. Не желая государствовать, народ предоставляет правительству неограниченную власть государственную. Взамен того русский народ предоставляет себе (!!) нравственную свободу, свободу жизни и духа»[3]. Выраженный в этих словах главный тезис старого славянофильства, конечно, не может быть доказан строго исторически. Два важные события русской истории — призвание варягов и избрание в цари Михаила Федоровича Романова — напрасно приводятся Аксаковым в подтверждение его мысли. Сознание необходимости государственного строя и невозможности учредить его собственными средствами вследствие постоянных междоусобиц заставило новгородских славян с окрестными чудскими племенами призвать из-за моря объединяющий правительственный элемент. Это призвание чужой власти показало действительную нравственную силу русского народа, его способность освобождаться в решительные минуты от низких чувств национального самолюбия или народной гордости; но видеть отречение от государственности в этом решении создать государство во что бы то ни стало можно было бы лишь в том случае, если бы народ,

[1] «Русь», № 28 (от 23-го мая 1881 г.), стр. 12, 13.
[2] «Русь», № 26 (от 9-го мая 1881 г.), стр. 11.
[3] «Русь» № 28 (от 23-го мая 1881 г.), стр. 12.

добровольно подчинившись чужим правителям, перестал вовсе участвовать в делах правления. Между тем история непреложно свидетельствует, что русский народ с призванием варягов нисколько не отказался от деятельного участия в политической жизни. Второе событие, на которое ссылается Аксаков,— избрание на царство Михаила Федоровича, как законного преемника прежней династии, столь же мало годится для подтверждения славянофильского взгляда. Незадолго до нашего смутного времени в самой передовой стране Западной Европы произошли аналогичные события; когда среди междоусобий и смут погиб последний король из дома Валуа, французский народ не учредил ни республики, ни постоянного представительного правления, а передал полноту власти Генриху Бурбону, при внуке которого государственный абсолютизм достиг крайней степени своего развития[1]. Неужели, однако, из этого можно выводить, что французы — народ негосударственный, чуждающийся политической жизни и желающий только «свободы духа»? Если рассуждать, как Аксаков, то тот же антиполитический характер следует признать и за испанским народом, который после революционных смут конца прошлого и начала нынешнего века, как только избавился от нашествия иноземцев (подобно русским в 1612 г.), призвал к себе законного государя и предоставил ему неограниченную монархическую власть. Вообще, в странах обширных, с более или менее осложненным социальным строением, *народные массы,* всецело занятые удовлетворением насущных нужд, лишь в исключительных случаях заявляют себя активно в политике. Такие исключительные случаи бывали и в русской истории. Говоря о мирном характере раскола, автор «Записки», по-видимому, забыл про соловецкое сидение; давая свое одностороннее объяснение пугачевщине, он вовсе умалчивает о бунте Стеньки Разина и т. п.

Впрочем, для характеристики русского народа в политическом отношении нет причины ограничиваться московскою и петербургскою эпохами. Если же мы обратимся к Киевской Руси, то тут тезис Аксакова оказывается уже вполне несостоятельным. По справедливому замечанию одного беспристрастного критика, этот тезис всего

[1] При Генрихе IV и Людовике XIII еще собирались Etats généraux, так же как первые цари из дома Романовых созывали земские соборы. Внук первого Бурбона положил конец Etats généraux, как с внуком первого Романова прекратились земские соборы.

лучше опровергается собственными историческими сочинениями Константина Аксакова, в которых показывается положительное и решающее участие народного, земского элемента в русской политической жизни домонгольского периода[1].

Единственный истинный смысл, который может заключаться в основной славянофильской идее, состоит лишь в том, что для русского народа, как христианского, государство не есть высший практический идеал, не есть окончательная, безусловно самостоятельная, самозаконная или себе довлеющая форма человеческого общежития. Государство, вообще говоря, есть *принудительно сохраняемое* состояние равновесия частных сил (в пределах исторически сложившейся народной группы). Для нравственного сознания такое принудительное, извне налагаемое и насильно поддерживаемое состояние не может быть само по себе желательным; идеал общественный и цель исторической жизни заключаются в свободном нравственном равновесии всех частных сил, или в их совершенной *солидарности.* В этом окончательном идеале нет места для государственности и для политики. Но на почве исторической действительности, тяготеющей к идеалу, хотя и весьма далекой от него, вполне законен вопрос о наилучшем политическом устройстве. Общий критерий для решения этого вопроса заключается в самой идее государства как необходимого условия или *средства* для исторической жизни человечества. Во-первых, по отношению к данному реальному, но ненормальному состоянию людей и народов государство должно быть наиболее способно охранять принудительное равновесие частных своекорыстных сил и полагать обязательные пределы всяким эгоистическим захватам. Без этой внешней государственной правды или, лучше сказать, без этого внешнего осуществления правды самое существование человеческого общежития было бы невозможно, ибо более злые пожрали бы менее злых, а затем поели бы и друг друга. Итак, чтобы общество человеческое могло существовать, необходимо *крепкое* государство с сильною сосредоточенною властью. Но *цель* исторической жизни состоит не только в том, чтобы общество человеческое *существовало,* но чтобы оно существовало *достойным* или идеальным образом, на основах внутренней нравственной солидарности. Поэтому, обеспе-

---

[1] См. обширную и интересную статью о К. Аксакове в «Критико-биографическом словаре» г. Венгерова.

чивая своею крепкою властью внешнее фактическое существование общества, государство должно, во-вторых, способствовать или, по крайней мере, не мешать ему в достижении его высшей цели, в его внутреннем совершенствовании, в постепенной морализации и одухотворении общественных отношений по идеалу свободного нравственного всеединства. Другими словами, самое лучшее государство есть то, которое наиболее стеснительно для настоящего реального зла и вместе с тем дает наибольший простор всем силам, двигающим общество к его будущему идеальному благу. Ибо если без первого условия (противодействия злу) существование общества было бы невозможно, то без второго (движения к идеалу) оно было бы бесцельно и недостойно.

Найти верный способ равномерно удовлетворить этим двум требованиям есть задача в высшей степени сложная и трудная. Разлучить эти два условия нормальной государственности и настаивать на удовлетворении одного, пренебрегая другим,— дело легкое, но ни к чему хорошему не ведет. Очень просто требовать во что бы то ни стало сильной власти, рискуя водворением кулачного права и превращением народа в бессловесное стадо. Не трудно также (по крайней мере, в теории) настаивать на полном невмешательстве государства, рискуя возвращением к первобытному хаосу, к борьбе всех против всех. Но если несостоятельны обе крайности политической мысли, то и славянофильская попытка их избегнуть и совместить полноту государственного абсолютизма с полнотою общественной свободы не выдерживает критики.

VI

«Правительству (необходимо монархическому) — неограниченная *власть* государственная, политическая; народу — полная *свобода* нравственная, свобода жизни и духа (мысли, слова). Единственно, что самостоятельно может и *должен* предлагать *безвластный* народ *полновластному* правительству,— это *мнение* (следовательно, сила чисто нравственная), мнение, которое правительство вольно принять и не принять. Правительству — право действия и, следовательно, закона; народу — право мнения и, следовательно, слова»[1]. Такова формула, которую, по мнению К. Аксакова, усвоил себе русский народ и которою разрешается во-

[1] «Русь», 1881 г., № 28, стр. 12 и 13.

прос о наилучшем социально-политическом строе. Взгляд русского народа на этот предмет в точности неизвестен; позволительно, однако, думать, что значительное большинство этого народа решительно предпочло бы свободу от податей и от военной повинности самой полной свободе слова; а утверждение Аксакова, будто наш народ *во время призвания варягов* «хотел оставить для себя свою внутреннюю общественную жизнь — *жизнь мирную духа*»[1], вызывает основательное недоумение. Но если признание славянофильской формулы со стороны русского народа и подлежит сомнению, зато ее несомненно усвоил себе покойный Катков, любивший в свои последние годы рассуждать на тему о всевластном государстве и безвластном, но тем не менее свободном народе и обществе.

Все дело здесь, очевидно, в двусмысленном понятии о той свободе, которую будто бы русский народ оставил за собою, отдавая государству полноту всех прав. Уже одно обилие терминов, которыми К. Аксаков обозначает эту свободу, показывает, что тут что-то неладно. «Нравственная свобода, свобода жизни, свобода духа, свобода мысли, свобода мнения, свобода слова, право мнения, право слова» — вот сколько различных выражений без разбора употребляются славянофильским мыслителем, когда он говорит о законном уделе народа и земли, изъятом из-под власти всевластного государства. Ясно, однако, что собственно о внутренней нравственной или духовной свободе здесь не может быть речи. Ибо эта свобода сама по себе, поскольку она не выражается во внешних *действиях,* есть нечто безусловно неотъемлемое и неприкосновенное. Никто и никаким образом не может помешать мне желать (в душе) того, чего я желаю, думать, о чем думаю, и чувствовать, что чувствую. Эта внутренняя свобода есть общечеловеческий психологический факт, который остается одинаково неприкосновенным и неизменным при *всяком* социальном и политическом устройстве и неустройстве и, следовательно, никак не может служить определяющим началом идеального общественного строя. Но если для образования такого строя одной внутренней свободы *духа* — слишком мало, то понятие «свобода *жизни*» — будет, напротив, слишком обширно для этой цели, ибо, принятое без ограничений, оно уничтожает самую возможность государства. Если весь народ сохраняет за собою полную свободу жизни, то, значит, ни-

[1] «Русь», № 26, стр. 10.

кто не имеет права принуждать меня, принадлежащего к народу, бросить свою семью, свои мирные занятия для того, чтобы мучиться в казарме или проливать кровь и рисковать жизнью за дело, к которому я равнодушен или даже которое я не одобряю. Точно так же, допуская эту «свободу жизни», было бы непозволительно отбирать у меня деньги на предметы, для моей жизни посторонние. Таким образом, эта «свобода жизни» оказывается несовместимою с существованием государства, которое не может обойтись без солдат и без денег. Если же представить себе дело так, что частные лица принуждаются к военной повинности и к уплате податей не государственною властью, а самим же народом, то есть его большинством, понимающим государственные нужды, то это значило бы устранять одно противоречие другим, более глубоким. Ибо в таком случае «весь народ» (или, точнее, большинство) действовал бы на частное лицо (или на меньшинство) как внешняя принудительная сила, т. е. сам народ принял бы форму правительства или государственной власти — в прямое противоречие славянофильскому идеалу, требующему полного разграничения этих двух сфер.

Итак, отстраняя «свободу духа» и «свободу жизни» как понятия, не относящиеся к делу, мы остаемся с одним определенным понятием — *свободы слова*. Этим в конце концов и сам автор «Записки» ограничивает свои требования. Но и понятие свободы слова, очевидно, нуждается в некотором ближайшем определении. Так как дело идет об основном общем отношении земли или народа к государству, то здесь, понятно, нельзя иметь в виду свободу слова в частной форме личного обращения подданных к представителям государственной власти. Никакое правительство, даже самое враждебное «истинному русскому пути» (по славянофильским воззрениям), не станет принципиально запрещать частным лицам выражать ему (правительству) при случае какие угодно мнения в интимной беседе или в письме, отправляемом с оказией. Некоторые новейшие публицисты, широко пользовавшиеся этою свободою слова для себя лично, утверждали, что ничего более и не нужно. Но автор «Записки», занятый общим интересом, разумел в своем требовании свободу *публичного* слова, как печатного, так и устного.

Эта свобода внешнего и притом публичного выражения всяких мнений, требуемая как народное *право*, имеет несомненно политический характер и, следовательно, находится в явном противоречии с изложенною в «Записке»

идеей государства, в силу которой исключительно лишь правительство пользуется всею полнотою власти и политических прав. Правда, К. Аксаков противополагает *право слова,* принадлежащее народу,— *праву действия,* всецело находящемуся в распоряжении правительства. Но такое противоположение может быть основательно разве лишь по отношению к слову частному, о котором нет вопроса. Публичное же слово есть несомненно действие и даже весьма сложное; это, можно сказать, целая система действий. Что эти действия могут быть вредны — в этом не сомневается и автор «Записки», указывающий на необходимость цензуры для ограждения личности. Но почему же тогда не допустить, что и общество, и само государство нуждается в таком ограждении от вредных действий злонамеренного публичного слова? А ограждать общество и государство от всякого вреда есть, по взгляду Аксакова, исключительное право и обязанность правительственной власти. Следовательно, этой же власти принадлежит ограничивать по своему усмотрению и свободу публичного слова. Совершенно и всецело отказавшись от всех забот управления, от всякой политики, от всякого участия в законодательной деятельности правительства, народ не имеет ни основания, ни права, ни средств вмешиваться в законы о печати и ограждать свободу публичного слова от тех мер, которые принимаются всецело на то уполномоченною государственною властью в этой, столь важной в наши дни, области политического действия. А в таком случае основная славянофильская идея о полноте свободы, принадлежащей народу при полновластном государстве, падает не только фактически, но и принципиально. Свобода публичного слова как народное или земское право было бы, во всяком случае, ограничением государственного полновластия, одинаково несообразным как с характером всевластного правительства, так и с характером безвластного народа.

VII

Идея *истинного русского пути* в «Записке о внутреннем состоянии России» поясняется славянофильским взглядом на русскую историю. Смысл нашей истории в изложении Аксакова возбуждает подозрение уже одною своею простотою и логическою стройностью. Таких простых и ясных вещей на свете не бывает. Истинный русский строй, рассуждает автор «Записки», может быть нарушен или со стороны правительства, или со стороны народа; до Петра

Великого не было ни того, ни другого нарушения, все шло как следует: правительство не вмешивалось в народную жизнь и ничем не стесняло ее свободу, а народ не вмешивался в дела управления. При Петре Великом правительство изменило русскому идеалу, уклонилось с русского пути, отнявши у народа свободу жизни и мнения, подчинивши его бюрократической регламентации и т. д. Теперь правительство должно внять голосу вновь возникшего (в славянофильстве) русского самосознания и восстановить нарушенное им истинное отношение между государством и землею; оно должно возвратить народу полноту его жизненной свободы, оставляя себе лишь полноту власти и политических прав. В противном случае следует, по мнению Аксакова, ожидать, что народ, испорченный послепетровскою историею и соблазненный дурным примером государства, в свою очередь изменит истинному русскому пути, с своей стороны нарушит идеал русского строя, станет добиваться политических прав, вступит на западноевропейский революционный путь.

Такая философия русской истории слагается частью из ложных, частью из ложно обоснованных утверждений. В Киевской Руси св. Владимира и Ярослава был действительно некоторый *«зародыш* нормальных отношений между государством и землею, но, разумеется, не в смысле безусловного разграничения между сферами власти и свободы, а в смысле живой солидарности и постоянного взаимодействия государства и народа. О действительном осуществлении каких-нибудь политических и социальных идеалов, конечно, не может быть и речи при той степени исторического развития, на которой находилась тогда Россия, только что приступившая к христианской культуре. Как бы то ни было, строй Киевской Руси XI века если не был идеален, то допускал известную идеализацию. Но славянофильство требует распространить эту идеализацию на всю допетровскую Россию. Тут уже все сводится к сплошной, хотя и бессознательной лжи. По изложению «Записки», даже борьба московского государства с Новгородом не омрачает идеальной картины,— и тут не было никакого уклонения от истинного русского пути. «В русской истории нет ни одного восстания против власти в пользу народных политических прав. Сам Новгород, раз признав над собою власть царя московского, уже не восставал против него в пользу своего прежнего устройства»[1]. Подобным же образом туземцы Мексики и Перу,

[1] «Русь», № 26, <1881 г.>, стр. 12.

раз уничтоженные испанцами, уже не восставали против них в пользу своего прежнего устройства. Одно из двух: или новгородцы, прежде своего уничтожения, боролись против московских государей за свои политические права,— и в таком случае, значит, эта коренная часть русского народа вовсе не держалась славянофильского идеала; или же они действительно без борьбы, добровольно подчинились власти московских государей, и в таком случае выходит, что задолго до Петра Великого идеал был нарушен со стороны этих государей, ни с того ни с сего разоривших значительную и лучшую часть России. Или, может быть, двукратное опустошение Новгорода (от которого он так никогда и не мог поправиться), избиение и расточение его жителей десятками тысяч — все это нисколько не нарушало нормальных отношений, не составляло никакого вмешательства государства в свободную жизнь русского народа?

Великая историческая заслуга московских собирателей земли русской несомненна, но не в славянофильстве найдем мы ее основательную оценку. Так же несомненно, что эта заслуга имеет лишь чисто исторический, условно временный характер, и ни в каком прямом отношении к общественному идеалу, к истинным целям народной жизни не находится. Некоторые стороны в деятельности московских собирателей земли следует признать «необходимым злом», даже и не восходя на ту высоту, с которой всякая политика представляется таким злом. Ежели тем не менее К. Аксаков находит для памяти этих деятелей (в том числе и Ивана IV) одни только благословения, то этого нельзя оправдать ни христианскою заповедью всепрощения, ни гегельянским понятием о разумности всего действительного: называть черное белым и горькое сладким непозволительно ни в каком случае. Но помимо ложного освещения событий и неверной оценки исторических лиц — есть совершенно бесспорный и объективный факт, которым в корне подрывается славянофильский взгляд на русскую историю, видящий в этой истории нормальное развитие истинно русских начал до Петра Великого и затем отступление от этих начал в петербургскую эпоху. На беду для славянофилов, самое ненормальное (с их собственной точки зрения) явление внутренней русской истории возникло в эпоху допетровскую, на почве царской, московской России. Принудительное изменение правительством местных обрядов и исправление церковных книг, сопровождаемое жестокими преследованиями

против всех приверженцев народной старины, есть, бесспорно, вмешательство государства в народную жизнь, и нарушение ее свободы гораздо более важное, нежели введение новых костюмов, обязательное только для привилегированного класса, коего большинство к тому же само увлеклось новыми модами. И однако же славянофильство в петровском насилии над дворянскими костюмами видит корень всех зол, а допетровское насилие над совестью и религиозными убеждениями народа пропускает без внимания. Один костер протопопа Аввакума вполне достаточен, чтобы осветить всю вопиющую фальшь славянофильской доктрины[1]. Огромный и знаменательный факт раскола служит для нее настоящим пробным камнем, и явно, что историческая фантазия Аксакова так же не выдерживает испытания, как и вероисповедная претензия Хомякова. Этот последний, как мы видели, отделывается от раскола ничего не значащими фразами, а автор «Записки» лишь вскользь упоминает о самом характерном явлении русской жизни. Но, как человек прямодушный и неискусный в софизмах, он и немногими словами основательно сокрушает свой собственный исторический взгляд. Раскол, говорит он, не имел никогда политического значения, раскольники не сопротивлялись правительству, а только страдали[2]. Но если так,—а за некоторыми исключениями это, в общем, действительно так,—то что же сказать о *преследованиях* раскола? Если приверженцы старого обряда никаких политических притязаний не имели и правительству не сопротивлялись, то, значит, их преследовали, мучили, жгли за одни только *мнения!* А между тем роковой нарушитель русских идеалов, Петр Великий, еще не являлся, и государство вместе с землею еще неуклонно держалось истинного русского пути, требующего, чтобы правительство предоставляло народу полную свободу мнения. После этого мы не будем удивляться тому, что славянофильская проповедь исторических русских начал не вдохновила ни одного дельного и значительного труда по русской истории, так же как и славянофильская ревность о церкви удовлетворилась лишь несколькими полемическими брошюрами, коих ошибки, по авторитетному замечанию Св<ятейшего> Синода, извиняются недостатком богословского образования у автора.

---

[1] На это «окончательное опровержение славянофильства» ни один из моих противников не возразил ни единым словом.

[2] «Русь», № 26, <1881 г.>, стр. 12.

Только одно явление внутренней русской жизни может быть поставлено по своей важности наряду с расколом, именно — крепостное право, и ему-то в историческом взгляде Аксакова нашлось еще меньше места, чем расколу[1]. Факт гражданского порабощения значительной части русского народа был в высшей степени неудобен для славянофильской теории. Осуждение крепостного права, внушаемое непосредственным нравственным чувством, не находило себе никаких оснований в той формуле идеального русского строя, которую дает автор «Записки». В самом деле, личная свобода крестьянина от помещичьего произвола, его гражданские права, а равно и принадлежность ему обработываемой им земли — все это никак не вмещается в ту «свободу духа» и «мнения», которая составляет единственный удел народа по славянофильскому идеалу. Понятие этой «истинно русской» свободы колеблется, как мы видели, между внутреннею безусловно неотъемлемой свободой психических состояний, не переходящих ни в какое действие,— с одной стороны, и свободою публичного слова — с другой. Но свобода от крепостной зависимости ни под то, ни под другое понятие не подходит. Крепостной крестьянин всегда сохранял за собою внутреннюю нравственную свободу — свободу мучеников, и свое сознание этого неотъемлемого преимущества он выразил в известной пословице: «Голова царская, спина барская, а душа Божья». Но если внутреннюю свободу духа нельзя было отнять даже у крепостной души, то в свободе публичного слова эта душа не нуждалась и не могла бы ею пользоваться. Самый полный простор устной и печатной речи не обеспечивает еще народных масс от рабства, как это видно из примера Северной Америки до междоусобной войны. Во всяком случае очевидно, что вопрос о крепостном праве принадлежит к области «действия и закона», по выражению Аксакова, т. е. к области тех реальных гражданских отношений, которые он всецело предоставляет в ведение государства и правительства. Впрочем, из этого ведения, как выше было указано, нельзя изъять и публичное слово, и представитель славянофильства может только по недоразумению требовать полной свободы слова, как присущего народу права. Это требование, не имеющее никаких оснований в фантастическом разграничении земли и государства, может и должно опираться на другие начала, которые сам

[1] Только в конце «Записки» упоминается одним словом о крепостном праве в числе других ненормальных явлений русской жизни.

Аксаков мимоходом указывает, не пытаясь, однако, связать их со своею теорией.

«Человек создан от Бога существом разумным и говорящим. Деятельность разумной мысли, духовная свобода есть призвание человека. Свобода духа более всего и достойнее всего выражается в свободе слова. Поэтому свобода слова — вот неотъемлемое *право человека»*. Против возможных злоупотреблений этим правом действительные средства находятся в том же свободном слове. «Если найдутся злонамеренные люди, которые захотят распространять вредные мысли, то найдутся люди благонамеренные, которые обличат их, уничтожат вред и тем доставят новое торжество и новую силу правде. Истина, действующая свободно, всегда довольно сильна, чтобы защитить себя и разбить в прах всякую ложь. А если истина не в силах сама защитить себя, то ее ничто защитить не может. Но не верить в победоносную силу истины — значило бы не верить в истину. Это безбожие своего рода: ибо Бог есть истина»[1].

Эти прекрасные слова требуют некоторого дополнения. Государство не должно защищать истину принудительными мерами не потому только, что истина не нуждается в такой защите, но главным образом потому, что само государство вовсе не призвано и не способно решать вопрос об истинности тех или других мыслей, и, следовательно, вместо поддержания истины и подавления лжи оно может по ошибке действовать как раз в обратном направлении. Но дело в том, что государство, стесняя публичное слово, вовсе и не обязано становиться на почву истины: подобно одному из своих типичных представителей, оно может с усмешкой спросить, что есть истина? — и затем предать на распятие живое слово истины в силу посторонних, чисто практических соображений, во имя своих собственных минутных интересов. По славянофильскому идеалу, народ предоставляет правительству, как внешней, выделенной им из себя власти, всецелое и неограниченное право действия и закона; поэтому если правительство действительно и законно ограничивает или даже совсем упраздняет публичное слово, то оно нисколько не выходит из пределов своего полномочия, и автор «Записки» со своей политической точки зрения не имеет права возражать против такого правительственного действия. К чести для себя, он оказывается непоследовательным, и в этой непоследовательности — все действительное достоинство его произведения.

---

[1] «Русь», № 27, <1881 г.>, стр. 19.

VIII

«Записка о внутреннем состоянии России», явившаяся на границе двух эпох новейшей русской истории, обозначает вместе с тем срединную точку в истории самого славянофильства. Ею завершается развитие славянофильской *мысли* и начинается проверка этой мысли на деле. Правдивая и беспощадная критика современной русской действительности, ясное, хотя и не довольно глубокое сознание главной причины наших зол и, наконец, прямое и решительное требование того, что нужно для России,— вот положительная, истинно патриотическая сторона славянофильства, ярко выступающая и в «Записке» Аксакова. Правда, практический вывод из его превосходной критики предсевастопольского режима ограничивается преимущественно лишь одним требованием: свободы мнения и слова,— об остальном он только упоминает в нескольких словах. Но этот недостаток был восполнен другими членами кружка, в особенности Самариным, Иваном Аксаковым, Кошелевым, которые и словом и делом поддерживали все необходимые преобразования прошлого царствования, примыкая в этом отношении к лучшим представителям западничества. И те и другие одинаково желали более полного и последовательного проведения начатых правительством реформ, и никакого даже оттенка различия нельзя заметить между этими двумя направлениями по всем жизненным вопросам. Если, например, Иван Аксаков, развивая далее главное требование, выставленное в «Записке» его брата, с особенною настойчивостью доказывал потребность свободы мнения и слова *в области религиозной,* то в этом он шел рука об руку с редактором «Русского вестника», тогдашнего передового органа либерального западничества. Вот что писал, между прочим, Катков в 1858 году в официальном объяснении цензурному комитету: «Мы не видим, почему не могли бы мы говорить свободно о положении церкви и духовенства в нашем отечестве; *гласность относительно этого предмета* важнее, чем по какой-либо другой отрасли жизни. Нельзя без грусти видеть, как в русской мысли постепенно усиливается равнодушие к великим интересам религии. Это — следствие тех преград, которыми хотят насильственно отделить высшие интересы от живой мысли и живого слова образованного русского общества. Вот почему в литературе нашей замечается совершенное отсутствие религиозного направления. Где возможно повто-

рять только казенные и стереотипные фразы, там теряется доверие к религиозному чувству, там всякий поневоле совестится выражать его, и русский писатель никогда не посмеет говорить публике тоном такого религиозного убеждения, каким могут говорить писатели других стран, где нет специальной духовной цензуры. Эта насильственная недоступность, в которую поставлены у нас все интересы религии и церкви, есть главная причина того бесплодия, которым поражена русская мысль и все наше образование; она же, с другой стороны, есть корень многих печальных явлений в нашей внешней церковной организации и жалкого положения большей части нашего духовенства. Неужели нам суждено всегда обманывать себя и хитросплетенною ложью пышных официальных фраз убаюкивать нашу совесть и заглушать голос вопиющих потребностей? В таком великом деле мы не должны ограничивать горизонт наш настоящим поколением, и с грустью должны мы сознаться, что будущность нашего отечества не обещает добра, если продлится эта система отчуждения мысли, этот ревнивый и недоброжелательный контроль над нею. Не добром помянут нас потомки наши, вникая в причины глубокого упадка религиозного чувства и высших нравственных интересов в народе, чем грозит нам не очень далекая будущность России. Признаки этого упадка замечаются и теперь, и нам, живущим среди общества и имеющим возможность наблюдать жизнь в самой жизни, а не в искусственных препаратах, признаки эти заметнее, нежели официальным деятелям, которые по своему положению, иногда при всей доброй воле, не могут усмотреть, не только оценить многих характеристических явлений в народной жизни. Никакое праздное, дерзкое и ложное слово, прорвавшееся при свободе, не может быть так вредно, как искусственная и насильственная отчужденность мысли от высших интересов окружающей действительности. При свободе мнения всякая ложь не замедлит вызвать противодействие себе, и противодействие тем сильнейшее, тем благотворнейшее, чем резче выразится ложь. Но нет ничего опаснее и гибельнее равнодушия и апатии общественной мысли»[1]. Это рассуждение, не утратившее своей правды и своего жизненного значения и после тридцати лет, могло бы войти не только по мысли, но и по приемам аргументации в состав тех превосходных статей о религиозной сво-

[1] <Любимов Н. А.> М. Н. Катков и проч., стр. 80, 81.

боде, которые украшают собрание сочинений И. С. Аксакова[1].

Неуклонно обличая грехи и болезни русской жизни, прямо и громко требуя для нее исправления и исцеления, деятельно поддерживая все начинания правительства, направленные к этой цели, славянофилы заодно с западниками сослужили добрую службу России и доказали на деле свой истинный патриотизм. Вероятно, за эту заслугу им дано было не дожить до того времени, когда стало ясно, что плевелы, посеянные ими же вместе с добрым зерном, гораздо сильнее этого последнего на русской почве и грозят совсем заполонить все поле нашего общественного сознания и жизни.

Вместо объективно достоверных общечеловеческих начал правды славянофилы в основание своей доктрины поставили предполагаемый идеал русского народа, т. е. на самом деле лишь идеализацию того фактического, исторически сложившегося строя русской жизни, которого видимые проявления в современной им действительности подвергались с их стороны такой жестокой критике. Вопреки истории и здравому смыслу приписывая все зло русской действительности реформам Петра Великого, они в качестве общественного идеала противопоставляли этой действительности какую-то смесь из допетровской археологии, из требований христианской морали и из тех социально-политических стремлений, которые они бессознательно себе усвоили вследствие своего европейского образования и своего близкого общения с западническими кружками сороковых годов[2]. Но все эти искусственные прикрасы и усложнения, более рекомендующие нравственное чувство и образованность «московских пророков», нежели их логику, должны были спасть как шелуха и обнаружить настоящее зерно доктрины, именно преклонение перед татарско-византийскою сущностью мнимого русского идеала. Действительный идеал русского народа наверное не так прост, как думали славянофилы, но о нем пока возможны только гадания. А на почве той исторической действительности, которую идеализировало славянофильство, дело представляется в таком ви-

[1] Все они вошли в IV том этого собрания; при появлении этого тома в печати едва ли не один лишь «Вестник Европы» обратил на них внимание своих читателей. Наиболее замечательные места из статей Аксакова собраны мною и переведены на французский язык в книге: «La Russie et l'Eglise Universelle». Paris. Albert Savine. 1889.

[2] См. приложение к этой статье.

де. Русский народ создал государство могучее, полноправное, всевластное; чрез него только Россия сохранила свою самостоятельность, заняла важное место в мире, заявила о своем историческом значении. Это государство живо и крепко всеми силами стомиллионной народной массы, видящей в нем свое настоящее воплощение. И вот против этой огромной реальной мощи, вполне и безусловно признавая ее права, узаконяя их навеки, выступает кружок литераторов с некиим идеальным противовесом в виде заявления о свободе духа и прошения о свободе мнения, которой будто бы желает русский народ (и даже желал во времена Рюрика), но которая на самом деле есть лишь pium desiderium этих самых литераторов, стесненных в своей журнальной деятельности. Бывали, правда, примеры, что несколько безоружных идеалистов выступали против целого света и поворачивали всемирную историю; но за ними наверное было что-нибудь такое, чего не оказалось у славянофилов. Прежде всего, те древние идеалисты были в самом деле не от мира, тогда как наши московские от мира, и притом от мира довольно маленького; да и идеалистами-то они были только по недоразумению. Разъяснить это недоразумение, утвердить славянофильскую доктрину на ее настоящей реальной почве и в ее прямых логических последствиях — вот дело, которое с блестящим успехом выполнил покойный Катков. В этом его действительная заслуга, дающая ему видное место в истории русского сознания. В Каткове старое славянофильство нашло свою Немезиду; с этой точки зрения московский публицист требует от нас особенного внимания.

IX

Около половины исторического человечества издавна живет верою в Бога как в абсолютную *силу*, перед которою уничтожается человек. Эта вера нашла себе полное выражение в мусульманской религии, которая сама себя называет *исламом*, что значит: покорность или *резигнация* перед высшей силой. У нас в России, среди псевдохристианского общества, явился такой «ислам», но только не по отношению к Богу, а по отношению к государству. Пророком этой новой или, лучше сказать, возобновленной религии был Катков в последнее двадцатипятилетие своей деятельности. С подлинно мусульманским фанатизмом Катков уверовал в русское государство как в абсолютное

воплощение нашей народной *силы*. Как для правоверного последователя корана всякое рассуждение о сущности и атрибутах божества кажется празднословием или же преступною хулою, так Катков во всяком идеальном запросе, обращенном к его кумиру, усматривал или бессмысленные фразы, или замаскированную измену. Невидимая народная сила воплотилась в видимой силе государства. Этой силе вовсе не нужно выражать какую-нибудь идею, соответствовать какому-нибудь идеалу, она не нуждается ни в каком оправдании, она есть факт, она просто — *есть*, и этого довольно. От человека требуется признать ее безусловно и бесповоротно, покориться и отдаться ей всецело, совершить, одним словом, акт «ислама». Вспоминая в 1869 г. о том, как он сам несколько лет перед тем впервые совершил этот акт ислама, Катков писал: «Пока народ живет, он есть *сила*, проходящая чрез миллионы людей, неведомо для них самих... *Что это за сила*, об этом можем мы толковать на досуге, но *эта сила есть*. В обыкновенную пору она бывает неслышна и незаметна; но бывают минуты, когда она пробуждается и встает самолично в миллионах людей. *Как буря, ничем неудержимая, она погонит столбом эти мириады пылинок, не спрашивая, что каждая из них думает или хочет*. Все закружится в урагане, когда поднимется эта сила, *столь же слепая, столь же неумолимая, как и всякая сила природы*. Мелкое и великое, умное и глупое, ученое и невежественное — все равно охватит одна могучая сила. Волей или неволей все покорятся ей, но одних она сотрет, других возвысит... Благо тому, чья мысль и чувство совпадут в один ток с народным влечением, в ком народная сила найдет свой разум и свою волю, кто послужит ей живым и сознательным органом, — благо тому! Но та же сила повлечет бессознательно и тех, кто и не хотел бы, повлечет, не справляясь о наших мнениях»[1].

Этот языческий культ народа не от Каткова ведет свое начало; но Катков первый очистил его от посторонних примесей. Славянофилы, обоготворяя русский народ, приписывали ему всевозможные идеальные качества, — Константин Аксаков, например, объявлял, что этот народ, *как он есть*, не только лучше всех других народов, но даже есть единственный хороший, единственный христианский народ. Эта намеренная и искусственная идеализация своего народа, очевидно, уже предполагала религиозное отно-

---

[1] <Любимов Н. А.> М. Н. Катков и проч., стр. 8, 9.

шение к нему. На самом деле славянофилы поклонялись русскому народу не потому, чтоб он действительно был воплощением христианского идеала, а напротив, они старались представить его себе и другим в таком идеальном свете потому, что уже поклонялись ему, каков бы он ни оказался: он был для них не по хорошу мил, а по милу хорош. В таком естественном отношении к народу не было бы ничего предосудительного со стороны людей простых, живущих одною непосредственною жизнью; но как исповедание мыслящих умов, представителей общественного сознания, оно заключало в себе явную фальшь. Этой фальши уже нет в воззрении Каткова. Он имел мужество освободить религию народности от всяких идеальных прикрас и объявить русский народ предметом веры и поклонения не во имя его проблематических добродетелей, а во имя его действительной *силы*[1]. Но эта сила проявляется, по выражению Каткова, «самолично» лишь в исключительные минуты; постоянного же своего выразителя и представителя она имеет в государстве, в признанной и уполномоченной ею правительственной власти. В религии национализма правительство есть живое личное *слово* обожествленного народа, и если славянофилы требовали свободы для какого-то другого слова, то это было только их личное требование. Ни из чего не видно, чтобы современный русский народ желал дополнять действие признанной им неограниченной государственной власти посредством свободы мнения, в виде ли совещательного собрания или же свободной печати. Одно из двух: или правительство, по тайному усмотрению Промысла, всегда неуклонно исполняет свое назначение, и в таком случае нет никакой надобности в заявлениях свободного мнения земли по государственным вопросам,— такие мнения только мешали бы правительству и вместе с тем отвлекали бы народ от его настоящего занятия, которое состоит в том, чтобы предаваться «жизни духа и духу жизни»; или же государственная власть — как это и случилось (по мнению славянофилов, впрочем, совершенно ложному) при Петре Великом — может уклоняться с истинного пути

[1] Относительно Каткова я должен здесь сделать ту же оговорку, что и относительно славянофилов. Я знаю, что он в частной жизни искренно держался христианского благочестия. Но до этой личной религии нам так же мало дела, как и до того, что он был добрым начальником для своих друзей. То, что он проводил в своей публичной деятельности, не имело ничего общего с христианскою религией, а было лишь явным национально-государственным *исламом*.

и действовать во вред народу, и в таком случае одного свободного мнения, чтобы помочь беде,— слишком мало. Словом, идеальные дополнения, которыми предшественники Каткова хотели снабдить всевластное государство, были или излишни, или недостаточны. Но признать последнее значило бы изменить истинно русскому пути. Катков остался ему верен и объявил, что верноподданническая присяга есть единственная гарантия общественных прав, а внимание высших государственных сфер к голосу правоверных публицистов есть настоящая свобода печати. Когда одно время это внимание, по-видимому, ослабело, Катков хотел отказаться от публичной деятельности, ибо, объявил он, «все остальное — мираж на болоте»[1].

Обожествление народа и государства, *как фактической силы,* заключает в себе логически отрицание всяких объективных начал правды и добра. Сам Катков хотя иногда близко подходил к этому заключению, однако не вывел его прямо и решительно. Он был для этого слишком образованным человеком, слишком европейцем. Самое его преклонение перед стихийною силою народа имело отчасти, как мы далее увидим, философскую подкладку, будучи связано с идеями Шеллинговой «позитивной философии». Быть может, помешало и личное религиозное чувство. Но история сознания имеет свои законы, в силу которых всякое идейное содержание, истинное или ложное, исчерпывается до конца, чтобы в последних своих заключениях найти свое торжество или свое обличение. Крайние последствия из воззрения Каткова выведены ныне его единомышленниками. В них он нашел свою Немезиду, как сам он был — Немезидою славянофильства.

X

Родоначальники нашего национализма, объявляя, что русский народ есть самый лучший, разумели под этим, что он полнее и глубже других воспринял и усвоил вселенские, общечеловеческие начала истины и добра. Если так, то для русского народа и для славянофилов, как носителей его самосознания, являлась прямая *обязанность* действовать в смысле полнейшей и глубочайшей *солидарности* со всем прочим человечеством во имя общих принципов и интересов. Но, хотя славянофилы и утверждали на словах, что русские начала суть вместе с тем и вселен-

[1] <Любимов Н. А.> М. Н. Катков и проч., стр. 347.

ские,— на самом деле они дорожили этими началами только как русскими. Господствующий тон всех славянофильских взглядов состоял все-таки в безусловном противоположении русского нерусскому, своего — чужому. «Московские пророки» никогда не отступали от этой *первой лжи,* которая у лучших из них была лишь прикрыта, но не упразднена усвоенными извне стремлениями к общечеловеческой истине и справедливости[1].

> Но краски чуждые с годами
> Спадают ветхой чешуей...

Прикрасы «вселенской правды» отпали, и осталось лишь утверждение национальной силы и исключительного национального интереса. Как настоящий фон славянофильства выступил катковский ислам, предоставлявший всякому на досуге рассуждать о качествах народной силы, но требовавший прежде всего слепого и безусловного преклонения перед этою силой, потому что она *сила.* Но и тут еще есть двойственность, требующая разрешения. Пренебрежительная почтительность, с которою Катков относился к общечеловеческим идеям и интересам, как к предмету досужих размышлений, без всякого влияния на действительность, могла быть для общественного сознания лишь переходным моментом. Нельзя допускать интерес ко вселенской правде и вместе с тем отодвигать его на задний план, систематически принижать его перед слепою, стихийною силой. Или вселенская правда выше и важнее всего, или ее вовсе не существует. К этому последнему решению дилеммы сознание русского общества пришло в наши дни. Принципиальное отрицание истины как таковой во имя национальных *вкусов,* отвержение справедливости как таковой во имя национального *своекорыстия* — это отречение от истинного Бога, от разума и от совести человеческой сделалось теперь господствующим догматом нашего общественного мнения. Человечество есть пустое слово; поэтому никаких объективных, общеобязательных или всечеловеческих норм и идеалов нет и быть не может; понятие об истине сводится к понятию о том или другом народном складе ума, а понятие о высшем благе совпадает с понятием национального интереса. Вот то новое слово, которое предвещали и подготовили

---

[1] В приложении к этой статье читатель найдет подлинные заявления славянофильских писателей в смысле христианской и общечеловеческой истины.

нам славянофилы; сознательно и самодовольно провозглашаемое известными и неизвестными писателями, оно воспринимается читающею толпою как непреложная основа всех суждений и разом освобождает общественное сознание от стеснительных требований логики и совести: ведь общечеловеческих критериев истины и добра не существует, а мнения чужих, европейцев, для нас необязательны.

Из множества выражений умственного и нравственного одичания в современной русской печати я изберу одно не потому, чтобы оно было лучше или хуже других, а потому, что оно имеет более серьезную видимость и принадлежит, если не ошибаюсь, профессору одного из наших университетов.

Вот как рассуждает этот представитель нынешней русской науки. «Может ли нас радовать похвала иностранца? Говоря по справедливости — нет, потому что эта похвала свидетельствует только о сходстве данной стороны нашей жизни с соответственною стороною чужой жизни. Может ли нас огорчать порицание иностранца? Также нет, потому что оно есть лишь констатирование несходства, и чем энергичнее иностранец бранит и негодует, тем он сильнее подчеркивает это несходство, и ничего больше. Конечно, когда чужеземный доктор «бранит» наше здоровье, «порицает» ритм нашего сердца или звук нашего дыхания, тогда мы имеем основание тревожиться и огорчаться. Существенное различие между врачами заключается в том, что одни из них могут быть хорошими, другие плохими, а не в том, что одни из них немцы, а другие французы или русские. Врач, к какой бы он стране или народности ни принадлежал, имеет общее и твердое мерило для своих суждений, а именно — представление о «нормальном человеке», — представление, добытое точным изучением человеческого организма во все течение его существования, от зачаточного фазиса до момента смерти, и всех анатомических, физиологических и патологических сторон его природы. Совсем не то представляет собою этическая сторона нашей жизни. Здесь нельзя установить неизменный и объективный образ «нормального человека»; наука бессильна в данном случае, потому что перед нею нет определенного, законченного объекта, к которому бы она могла приступить с своими операциями констатирования (sic). Этическое добро и совершенство составляет цель человечества, но люди еще не достигли и не осуществили эту цель. Человечество еще

в походе; оно любит добро и желает его, *но еще не знает его,* потому что знать, в строго научном смысле этого слова, можно только то, что было и что есть. *За отсутствием объективного и научно утвержденного образа должного или идеального, людям остается самим формулировать или создавать его.* И различные части человечества, на которые оно распалось под влиянием естественных причин, *создают, как могут, свои путеводные идеалы; они стремятся к ним не потому, что будто бы знают их объективную истинность,* а потому, что любят их всем существом»[1].

До сих пор мы думали, что существенное различие не только между врачами, но и между людьми вообще состоит в том, что одни из них хороши, а другие плохи, одни честны, а другие бессовестны, одни умны, а другие глупы,— а никак не в том, что одни из них немцы, а другие французы или русские. Умного и добросовестного иностранца мы всегда предпочитали глупому и нечестному русскому; похвала первого нас радовала, а порицанием последнего мы нисколько не огорчались. Мы знали также, что в духовном существе человека есть особый орган, называемый совестью, совершенно независимый от национальных различий и обладающий своими «операциями констатирования», гораздо более достоверными и твердыми, нежели все приемы и орудия врачебного искусства. Мы знали, конечно, что совесть у иных людей притуплена, а у других и вовсе заглохла. Но существованием бессовестных людей нисколько, на наш взгляд, не подрывалось объективное значение этики, как существование слепых и глухих нимало не препятствует строго научному характеру оптики и акустики. Мы верили, что «солнце правды» так же освещает все народы без различия, как и солнце физическое. Но теперь, оказывается, on a changé tout cela. Объективное различие между дурным и хорошим допускается отныне только для медицины и естествоведения, а в области нравственности, права и политики признается только различие между *своим* и *чужим:* «русскому человеку противно», «нам не по душе», «русский человек был бы недоволен», «нам не нужны», «мы любим»[2] — вот единственный аргумент для решения всех вопросов духа и жизни. О вкусах, конечно, никто не спорит. Спрашивается только: по какому праву говорят от имени русского наро-

---

[1] «Русский вестник», 1889, январь, стр. 98 и 99 (статья г Яроша «Иностранные и русские критики России»).

[2] Там же, стр. 105 и 106.

да эти господа, из которых многие не принадлежат к нему даже по крови, а иные прямо должны быть отнесены к категории «иностранцев, поведение которых неизвестно»? Но, во всяком случае, так как теперь подобные взгляды получают значение моральной эпидемии, то любопытно узнать, какие же именно вкусы приписываются русскому народу этими сомнительными свидетелями, кого именно они считают наилучшим представителем русского народного духа. Полного единомыслия на этот счет мы, конечно, не найдем: за отсутствием точных «операций констатирования», при определении национального вкуса обнаруживаются личные вкусы и пристрастия; несомненно, однако, что значительное большинство голосов подается нашими патриотами не за св. Сергия или св. Алексия, не за Владимира Мономаха или Петра Великого и даже не за Каткова, а за Ивана Грозного. Вот их настоящий, излюбленный герой! Вот кто является для моралистов «Русского вестника» «рельефным выразителем свойств, во-первых, русского человека, во-вторых, православного и, в-третьих, русского царя»[1]. Правда, г. Ярош останавливается только на столкновении Ивана IV с Поссевином[2]. Он умалчивает о том, насколько его герой выражал свойства русского человека, когда подгребал уголья под сжигаемых на медленном огне бояр, насколько типичные свойства русского царя проявились в избиении безвинных (по его собственному признанию) новгородцев «тысящи якоже четыре, их же имена ты, Господи, веси»; насколько, наконец, «дух истинного православия выразился в

---

[1] Там же, стр. 115.

[2] Приведем вполне главное относящееся сюда место в этой «превосходной» (по отзыву редакции «Русского вестника») статье: «В последовавших отношениях между папским послом и Иоанном мы имеем ранний пример встречи лицом к лицу Европы и России. Эта встреча заключает в себе много поучительного и знаменательного. Вместо рыхлого, инертного материала, удобного для лепки по всякой модели, Европа увидела перед собою национальную личность с определенно сложившимися чертами духовного облика. Фигура Грозного в этот момент его сношений с Поссевином навсегда останется в памяти нашей истории: Иоанн явился здесь рельефным выразителем свойств, во-первых, русского человека, во-вторых, православного и, в-третьих, русского царя. С истинно русскою смышленостью Иоанн, не разрушая сразу надежд Поссевина, оставляя ему иллюзии, заставил его устроить примирение с Стефаном Баторием: руками одного врага России, таким образом, было вынуто оружие из рук другого. Далее, нельзя не видеть в царе чисто национальной черты и в том, что он настойчиво уклонялся от разговоров с иезуитом о догматах веры; русский человек вообще не склонен обращать дела религии в предметы «трезвых рассуждений» или «критических диспутов». (Там же, стр. 114 и 115.)

Иоанне»[1] по делу замученного им митрополита Филиппа. Впрочем, эти недомолвки у автора «превосходной статьи» восполняются различными его единомышленниками, которые, не ограничиваясь каким-нибудь отдельным случаем, прославляют, и в прозе и в стихах, Ивана Грозного как цельную личность во всей совокупности его деяний. Этот культ, воздаваемый олицетворенной кровожадности, конечно, возмутителен; но нельзя его считать случайным; он логически связан с основным догматом катковского ислама. Если требуют поклонения для народа как стихийной *силы* — силы, по словам самого Каткова, *слепой и неумолимой,* — то, конечно, ни просветитель древней Руси, ни преобразователь новой России не годятся для олицетворения *такой* силы. Самого настоящего ее выразителя, без сомнения, нужно признать в свирепом царе московском.

XI

Итак, возведенное в принцип отрицание всех объективных понятий о добре и истине — с апофеозом Ивана Грозного в виде живописной иллюстрации к этому принципу — вот последнее слово нашего национализма. Здесь выражается его настоящая обнаженная сущность, которую славянофилы прикрывали мистическими и либерально-демократическими украшениями, а Катков пытался совместить с уважением к европейскому просвещению. К сожалению, евангельское слово остается непреложным: нельзя служить двум господам. Культ слепой и неумолимой силы есть сам по себе отрицание всякой идеи, всякого просветительного начала. И мог ли фанатический проповедник «сильной власти» возразить что-нибудь тем, кто превозносит самого типичного представителя такой власти? Ведь о том, что *сильная* власть должна быть вместе с тем разумною и справедливою, мы что-то мало читали у Каткова, а не был же он настолько наивен, чтобы считать справедливость и разумность за непременные принадлежности силы *как таковой.*

Если бы даже между нынешним псевдопатриотическим обскурантизмом и старым славянофильством и не было промежуточного звена в лице знаменитого московского публициста, все-таки внутренняя логическая связь между этими двумя крайними терминами нашего национального самоутверждения оставалась бы несомненною.

---

[1] Там же, стр. 116.

Вместо того чтобы настаивать на русском пути и русских началах, как будто русское и хорошее значили одно и то же,— следовало точнее и последовательнее отделить в русской действительности и русской истории белое от черного, нисколько не смущаясь тем, что белый цвет одинаково бел для всех народов земли. В отвлеченности славянофилы, конечно, не смешивали различия между светом и тьмой с различием между своим и чужим; они верили в объективные начала истины и добра, выставляли известные вселенские идеалы[1]. Против этих идеалов, вообще говоря, нельзя было ничего сказать. Что можно возразить против церкви, основанной на сочетании единства и свободы; против государственного строя, утверждающегося на совершенном единодушии и согласии правительства и земли; что сказать, наконец, против народной жизни, основной принцип которой есть братская любовь? Заявление таких идеалов вызывает не возражения, а лишь дополнительное указание на тот весьма печальный, но совершенно несомненный факт, что всех этих прекрасных вещей нужно еще достигнуть, так как в наличной действительности они не обретаются. Отсюда прямая обязанность для мыслителя, вдохновленного такими идеалами, определить *условия и пути,* необходимые для исправления действительности, для возможно полного приближения ее к заявленным идеальным требованиям. Вместо того славянофилы стали уверять себя и других, что их идеалы уже осуществлены русским народом в его прошедшей истории; они потребовали от общества только одного: обратиться к старине, вернуться домой. И в чем же могут они упрекнуть тех людей, которые послушались их зова, обратились к старине, вернулись домой, но в этой домашней старине не нашли ни свободы жизни, ни братского единодушия, а увидели там фигуру Ивана Грозного, перед которою и преклонились с верою и любовью.

Перенося свой вселенский идеал в наше историческое прошлое, славянофилы превратили этот *неопределенный* идеал в идеал *фальшивый,* в безобразную смесь фантастических совершенств с дурною реальностью. Но в России все-таки есть историческая наука, и славянофилам не удалось обелить дурные стороны нашей старины и скрыть их прямую связь с худшими явлениями современной действительности. Ввиду этого их последователям оставалось одно из двух: или осудить наши исторические грехи во

[1] См. приложение к этой статье.

имя вселенского идеала и таким образом решительно отречься от национализма[1], или же, напротив, во имя национализма окончательно отказаться от всякого общечеловеческого идеала и объявить, что своя чернота хороша и так, потому что она *своя*.

Законные наследники славянофильства уже не находят нужным подставлять небывалые совершенства под действительные недостатки: в самых этих недостатках они видят настоящее преимущество России перед прочим человечеством. Главный недостаток нашей духовной жизни — это *неосмысленность* нашей веры, пристрастие к традиционной букве и равнодушие к религиозной *мысли*, склонность принимать благочестие за *всю* религию, а само благочестие отождествлять с обрядом. Этот несомненный недостаток, и теперь бросающийся у нас в глаза, сообщил весьма печальный характер и единственному значительному религиозному движению в русской истории — расколу старообрядчества. И вот оказывается, что это ненормальное пристрастие к традиционной обрядности в ущерб другим, умственным и нравственным элементам религии,— что эта болезнь русского духа есть настоящее здоровье и великое преимущество нашего благочестия перед религиозностью западных народов. Те, если верят, то и мыслят о предметах своей веры и стараются познать их как можно лучше; — мы верим без всяких рассуждений, предметов веры мы не считаем предметами мышления и познания, т. е., другими словами, мы верим, сами не зная во что,— не очевидно ли наше преимущество? Иностранцы, рассуждая о религии, предаются вместе с тем и религиозной деятельности, организуют благотворительные учреждения у себя дома, просветительные миссии среди диких народов и т. п.; мы вообще воздерживаемся от этого суетного подвижничества, предаваясь главным образом подвигам молитвенным, утешаясь обилием земных поклонов, продолжительностью и благолепием церковных служб. Не ясно ли наше превосходство: мы служим только Богу, а служение страждущему человечеству предоставляем ложным религиям гнилого Запада.

---

[1] Так именно и поступил наиболее заслуженный из эпигонов славянофильства, В. И. Ламанский. В нескольких статьях, напечатанных в «Известиях Петербургского Славянского общества», почтенный профессор изложил свою profession de foi, где только две-три общие фразы носят следы славянофильских воззрений, а все существенное содержание мыслей обозначает решительный поворот к «лучшему сознанию».

Так же легко совершается превращение недостатков в достоинства и в области гражданской жизни. Главная наша немощь здесь состоит в слабом развитии личности, а чрез это и в слабом развитии общественности; ибо эти два элемента соотносительны между собою: при подавленности личного начала из людей образуется не общество, а стадо. Тут уже нет речи о законности, о праве, о человеческом достоинстве, о нравственности общественной — все это заменяется произволом и раболепством. И вот культ сильной и *только сильной* власти, доходящий до апофеоза Ивана Грозного, возводит в принцип коренное бедствие нашей жизни, указывает в нем наше главное превосходство над западною цивилизацией, погибающей будто бы от доктринерских идей законности и права. Эту ненависть к юридическому элементу в народной жизни наши новейшие патриоты разделяют со старыми славянофилами, с тою, впрочем, разницею, что закону и праву противополагается как высшее начало у одних — братская любовь, а у других — кулак и палка. При всей неудовлетворительности этого последнего принципа, в нем по крайней мере нет никакой фальши, тогда как братская любовь, выставляемая как действительное историческое начало общественной жизни у какого бы то ни было народа, есть просто ложь.

XII

Поклонение своему народу как преимущественному носителю вселенской правды; затем поклонение ему как стихийной силе, независимо от вселенской правды; наконец, поклонение тем национальным односторонностям и историческим аномалиям, которые отделяют наш народ от образованного человечества, т. е. поклонение своему народу с прямым отрицанием самой идеи вселенской правды,— вот три постепенные фазы нашего национализма, последовательно представляемые славянофилами, Катковым и новейшими обскурантами. Первые в своем учении были чистыми фантазерами; второй был реалист с фантазией; последние, наконец,— реалисты без всякой фантазии, но также и без всякого стыда. Старое славянофильство всего легче изобличается само собою, если принять без спора его общие принципы, ввиду явного и полного несоответствия между этими вселенскими принципами и тою национальною и историческою действительностью, к которой они исключительно приурочиваются

по требованию московской доктрины. Увлекаться фантазиями могут самые умные и почтенные люди, а их близкие по личному чувству естественно дорожат увлечениями своих друзей и наставников. Но для того, чтобы целая партия или школа (не говоря уже о всем обществе или всем народе) постоянно закрывала глаза на действительность и вопреки самой полной очевидности пребывала в уверенности, что грязный кабак есть великолепный дворец, нужно, чтобы эта партия или школа состояла либо из умалишенных, либо из шарлатанов. Отсюда вполне объясняется внешняя судьба славянофильства. Первоначальная доктрина (ни один из ее основателей не дожил до старости) уже во втором поколении стала недвижимым имуществом семейного и дружеского кружка, а до третьего поколения и вовсе не дотянула. Направление же славянофильское (или, точнее, старомосковское) было унаследовано Катковым, а потом новейшими обскурантами, т. е. людьми совсем другого нравственно-практического склада и, вообще, связанными с славянофильством лишь внутреннею логикой основных идей, а не фактическим преемством целого учения.

В последних фазах своего развития наш национализм становится на твердую почву реальных сил и фактов, и чем ниже падает его идейное содержание, тем более делается он, по-видимому, недоступным и неуязвимым для всякого рационального возражения. Всякий спор, всякая умственная тяжба обращается к судилищу общих идей, к общеобязательным законам разума; само разногласие в оценке тех или других явлений человеческой жизни уже предполагает, что мы не довольствуемся простым фактом существования этих явлений, а требуем, чтобы они были *достойны* существования, и разумный спор может идти лишь о том, насколько они достойны бытия, в какой мере они соответствуют идеальным нормам. Но как же тогда спорить с человеком, который прямо объявляет, что он уважает только факт как факт, ценит лишь силу как такую, а о достоинствах этой фактической силы, об идейных качествах, дающих право на существование, предоставляет всякому рассуждать на досуге. Впрочем, и тут еще есть нечто вроде аргумента, допускающего возражение. Понятие силы все-таки предполагает некоторую объективную норму, ибо сила как такая имеет объективное преимущество перед бессилием и сверх того подлежит количественной оценке. Заявление о факте народной силы может вызвать указание на такие факты,

в которых обнаружилась недостаточность этой стихийной силы при отсутствии качеств другого рода. Таким образом, рассуждение здесь возможно, хотя и самое упрощенное. Оно теряет и эту последнюю почву, когда объективные нормы добра и истины уже не только заслоняются культом народной силы, но прямо отрицаются во имя самих немощей и недостатков народной жизни, которые оправдываются и прославляются потому только, что они свои, что они нам нравятся, нам по душе. Вы скажете, например, что одностороннее преобладание в религии богослужебной обрядности и безусловная важность, присвояемая традиционным данным как таковым, есть недостаток народного духа, так как свидетельствует о слабости религиозной мысли, а вам на это отвечают, что именно это-то и хорошо, потому что русский народ не любит рассуждать о предметах религии. Такое воззрение оказывается непроницаемым даже для истин еще более элементарных. Если вы скажете, например, что постоянное, безмерное и нераскаянное злодейство может совмещаться не с настоящим, а только с фальшивым благочестием, так как понятие истинной религии непременно требует если не совершенного, то, во всяком случае, хоть некоторого соответствия между верою и жизнью,— то и на это вам ответят, что общего понятия о религии не существует, а что религиозный вкус нашего народа ценит в ней только мистическую сторону, что «русский человек» любит смирение и потому не нуждается в действительном осуществлении своей веры, что морализм в религии ему не по душе,— а затем уже не встретится никаких препятствий и к тому, чтобы объявить Ивана IV представителем истинного благочестия в русском вкусе.

Хотя, таким образом, на почве общих идей прямой спор с этими крайними выразителями нашего национализма совершенно невозможен, так как самое вопиющее противоречие их воззрений человеческому разуму и совести никак не может быть для них *внутренним* противоречием, а составляет, напротив, предмет их гордости,— существует, однако, и против этой крайней лжи косвенный способ обличения, чувствительный и для самих ее проповедников. Более того: поскольку у этих последних общая основа русского национализма является в окончательно обнаженном виде, коренная несостоятельность этой основы для них еще гораздо опаснее, чем для прежних славянофилов.

Выставляя как единственный критерий всех суждений в этической и социальной области противоположение своего народного чужому, наши обскуранты, разумеется, должны предполагать, что их собственное воззрение есть *свое* для русского народа, что, исповедуя этот ретроградный национализм, они являются исключительными выразителями русского народного самосознания. Итак, вопрос о том, действительно ли русский народ думает так, как они, имеет для них роковое значение.

Обращаться за решением этого вопроса непосредственно к народной массе нет возможности. Можно спросить русскую историю и русскую литературу. Хотя, вопреки славянофильским фантазиям, мы никогда не найдем в нашем прошлом осуществления вселенских идеалов, хотя наша общественная жизнь всегда изобиловала грехами и болезнями, но зато мы имеем немало исторических свидетельств в пользу того, что сам русский народ, в лице своих лучших деятелей, не мирился окончательно с этою дурною действительностью, осуждал ее во имя общечеловеческих требований разума и совести, признавал с большею или меньшею ясностью идеал вселенской правды и старался по мере сил хоть сколько-нибудь приблизиться к его осуществлению. Точно так же величайшие представители русской литературы были вполне свободны от национальной исключительности; они глубоко проникались чужим хорошим и беспощадно осуждали свое дурное — все те стороны русской жизни, которые особенно дороги нашим обскурантам. Но эти последние могут еще, пожалуй, спорить против всех таких указаний. Им ничего не стоит сказать, например, что Владимир Святой и Владимир Мономах не дошли до настоящего русского пути, а Петр Великий от него произвольно отклонился к большому ущербу для России. У наших великих писателей они могут ухватиться за отдельные случайные точки соприкосновения со своими взглядами, чтобы насильно перетянуть этих писателей на свою сторону. В Жуковском они могут ценить не сладкозвучие его поэзии, перенесшей «чужих богов на наши берега», а реакционный романтизм нескольких прозаических рассуждений. Относительно Пушкина ничто не мешает им закрыть глаза и на байронизм его молодости, и на всеобъемлющий универсализм последующей эпохи — и объявить, что лучшее его произведение есть ода «Клеветникам России». Из грибоедовской сатиры на Москву они могут перетолковать по-своему несколько фраз против поверхностной подра-

жательности. Всероссийскую сатиру Гоголя, этот «страшный суд» предсевастопольской эпохи, может для них заслонить отвлеченная, непродуманная проповедь его «Переписки». У Гончарова гениальное по своей объективности обличение русской немощи в Обломове и Райском может казаться им менее важным, нежели несколько общих полемических мест о нигилизме. На Тургенева, ввиду его крайнего европеизма и неисправимого либерализма, лучше всего просто махнуть рукой, так же как и на Салтыкова, и объявить их раздутыми знаменитостями, а произведения их бессодержательными и ничтожными. Что касается Достоевского, то в нем можно признать не вполне раскаявшегося нигилиста, который свои общехристианские, с Запада навеянные увлечения[1] отчасти искупил своею связью с «Русским вестником» и «Гражданином». Наконец, преклоняясь перед огромною популярностью Льва Толстого, отчего не превозносить до небес художественную силу его романов, умалчивая об их идейных гуманных основах (частью воспринятых от Руссо), подрывающих в корне всякий национализм.

Все эти незамысловатые приемы, чтобы скрыть или умалить значение общечеловеческого, чрез Западную Европу воспринимаемого элемента в нашей истории и литературе, все они могут употребляться и действительно употребляются «самобытными» русскими умами. Допустим, однако, что они правы. Положим, действительно, в жизни и слове русского народа значительно только свое, оригинальное, исключительно национальное, а все воспринятое от чужих народов пусто и ничтожно. Как же в таком случае должны мы ценить собственную доктрину этих самобытных умов, если будет доказано, что принципы их мнимо национальной, мнимо русской мудрости прямо и целиком выписаны из иностранных книжек? По нашим понятиям, известное воззрение — свое или чужое, русское или немецкое, все равно — может быть дурным или негодным лишь постольку, поскольку оно ложно и безнравственно, т. е. не соответствует объективным, вселенским нормам, или идеям истины и добра. По понятиям наших крайних националистов, известное воззрение дур-

[1] Сам Достоевский нисколько не скрывал, что рядом с личным опытом, влиянием простого русского народа и литературным преемством от Пушкина и Гоголя источником его идей и чувств было также воздействие западных писателей, в особенности Жорж Занда, Диккенса и Виктора Гюго. В 1878 г. в разговоре со мною он восторженно хвалил «Les Misérables» и взял с меня слово прочесть этот роман.

но потому, что оно чужое, нерусское. Если так, то их собственное воззрение нужно признать вдвойне негодным — и для нас, и для них самих. Оно негодно для нас, потому что ложно и безнравственно; оно негодно и для них самих, потому что оно чужое, нерусское, потому что оно рабски заимствовано из иностранных источников. Это последнее мы теперь можем доказать самым положительным образом благодаря неожиданной и тем более драгоценной помощи того же «Русского вестника»[1].

XIII

Знаменитый ультрамонтанский писатель, автор книги «О папе» и друг иезуитов, граф Жозеф де Местр, провел, как известно, несколько лет в России в качестве посланника сардинского короля. Как видно из его сочинений, относящихся к этому времени («Петербургские вечера», письма к гр. Разумовскому и др.), Россия возбудила в нем лишь поверхностный интерес; он относился к ней с некоторою снисходительною симпатией, но без большого понимания ее особенностей. Зато сам де Местр оказал на русское общество глубокое влияние, вся сила которого сказалась только в наши дни. Я говорю не о католической пропаганде, которая ограничилась лишь индивидуальными случаями обращений в придворных и аристократических кругах и никогда не имела общего значения: я разумею прямое, хотя и посмертное влияние *политических* идей де Местра на корифеев нашего национализма — Ив. Аксакова и в особенности Каткова, который целиком взял из де Местра все руководящие начала своей политической мудрости, а от него заимствовали эти принципы нынешние обскуранты, доведшие их до абсурда, причем и тут

[1] Сообщаемые ниже интересные указания почтенного журнала на главный иностранный источник нашего реакционного национализма позволяют мне не распространяться о другом таком же источнике, но менее важном и определенном, а именно о влиянии на Каткова «позитивной философии» Шеллинга, выставившей на первый план мысль об *абсолютно-произвольной* мировой силе, проявляющейся в известных первичных *фактах* (Urthatsachen) мироздания и человеческой истории. Увлечение Каткова этими идеями Шеллинга видно из его трактата о древнейшем периоде греческой философии, а также известно мне из личных сношений с ним. Относящиеся сюда биографические данные можно найти в интересной книге г. Неведенского «Катков и его время» (гл. 1). Автор, вообще довольно добросовестный, считает нужным передать даже содержание Шеллинговой системы, причем, однако, как неспециалист, впадает в невольные ошибки, отождествляя, например, *потенции* с *периодами*.

они не были оригинальны, а воспользовались французскою же новейшею карикатурой деместровских идей в книге некоего Бержере — «Principes de Politique».

Насколько мне известно, положительный факт заимствования нашими националистами-консерваторами их политических идей у де Местра впервые указан в статьях г. М-ева «Жозеф де Местр и его политическая доктрина» («Русский вестник», май и июнь, 1889 г.)[1]. И. С. Аксаков и М. Н. Катков, говорит г. М-ев, «были хорошо знакомы с произведениями де Местра и ценили оригинальную глубину его политических воззрений. Перечитывая статьи обоих московских публицистов, нередко в них встречаешь отголоски мыслей и мнений де Местра» («Р<усский> в<естник>», май, стр. 237 и 238). Читатель сейчас увидит, насколько эти отголоски французских идей определили самую сущность нашего национализма.

Мы видели у Константина Аксакова, что основная особенность русского народа состоит в том, что он не хочет принимать никакого участия в управлении, предоставляя это всецело одному правительству. Весьма замечательно, что этою исключительно русскою особенностью, неведомою мятежному Западу, увлекся граф де Местр и возвел ее в общий принцип, притом в книге, написанной задолго до его приезда в Россию. «Участие народа в делах управления,— говорит он,— есть *фикция,* лживый призрак» («Considération sur la France», 1-е изд. в Лозанне. 1796 г.). Такою же фикцией признает он и идею равенства, утверждая свое мнение софизмами, которые нам весьма известны из статей г. Яроша и множества других «настоящих русских людей».

«Вы желаете равенства между людьми потому, что вы ошибочно считаете их одинаковыми. Вы толкуете о правах *человека,* вы пишете общечеловеческие конституции,— ясно, что, по вашему мнению, различия между людьми нет (!?); путем умозаключения вы пришли к отвлеченному понятию о человеке и все приурочиваете к этой фикции. Это крайне ошибочный и совершенно неточный прием; я желаю открыть вам глаза и могу заверить вас, что выдуманного вами общечеловека нигде на белом свете не увидишь, ибо его в природе не существует. Я встречал на моем веку французов, итальянцев, русских и т. д.;

---

[1] Автор этих статей в изложении деместровской доктрины, по-видимому, руководился новейшими французскими этюдами об этом писателе. Но указание на связь этих «чужих» воззрений с «самобытными» мнениями наших националистов принадлежит, конечно, ему самому.

благодаря Монтескье я знаю, что можно быть даже персиянином, но я решительно вам объявляю, что сочиненного вами «человека» я не встречал ни разу в моей жизни, и если он существует, то мне неизвестен» (а Христос?).

«Поэтому перестанем витать в области отвлеченных теорий и фикций и станем на почву действительности»[1]. На этой почве де Местр опять-таки находит руководящие идеи наших национальных публицистов. «Всякая писаная конституция есть не что иное, как лоскут бумаги. Такая конституция не имеет престижа и власти над людьми. Она слишком известна, слишком ясна, на ней нет таинственной печати помазания, а люди уважают и повинуются активно в глубине сердца только тому, что сокровенно, таким именно *темным* и могучим *силам*, как нравы, обычаи, *предрассудки*[2], господствующие идеи, которые держат нас в своей власти, *увлекая нас и господствуя над нами без нашего ведома и согласия.* Они неоспоримы и властны, ибо темны и загадочны... Писаная конституция всегда бездушна, а между тем *вся суть дела в народном духе, которым стоит государство»*.

«Не требуйте от меня,— обращается де Местр к французским демократам,— определения в вашем вкусе, по вашей мерке того, что такое этот народный дух. Я не могу дать вам желаемого определения по той весьма простой причине, что он неуловим. Я в состоянии только обозначить некоторые его признаки. Этот дух есть связующее начало, обусловливающее крепость и прочность государства; прежде всего он выражается в чувстве патриотизма, одушевляющем граждан... Патриотизм есть чувство преданности (un dévouement). Настоящий патриотизм чужд всякого расчета и даже *совершенно безотчетен; он заключается в том, чтобы любить свою родину, потому что она моя родина, т. е. не задавая себе за сим никаких других вопросов.* Если мы станем задавать себе вопросы, почему и за что мы любим,— мы начнем рассуждать, рассчитывать, т. е., иначе говоря, перестанем любить (!!)»[3].

Если «вся суть дела в народном духе», то, в свою очередь, вся суть народного духа переходит, по де Местру,

---

[1] «Русский вестник», июнь, 1889, стр. 76.

[2] Здесь кстати будет вспомнить, что один из выдающихся представителей нашего национализма, покойный Гиляров-Платонов, напечатал в «Руси» Аксакова (если не ошибаюсь, в 1884 г.) статью о нигилизме, где доказывал, что *предрассудок* есть единственная настоящая основа человеческой жизни.

[3] Там же. стр. 78.

в абсолютно монархическое, централизованное государство. «Государство,— говорит он,— есть тело или организм, которому естественное чувство самосохранения предписывает прежде и более всего блюсти свое единство и целость, ради чего государство безусловно должно руководиться одною разумною волей, следовать одной традиционной мысли. Правящая государством власть, для того чтобы быть жизненною и твердою, должна неизбежно исходить из одного центра»[1].

«Вы строите ваше государство,— так обличает своих соотечественников французский учитель славянофильства,— на элементах розни, разброда, которые вы стараетесь привести к искусственному единству грубыми способами, узаконяя насилие большинства над меньшинством. Вы рассчитываете спросом стремлений и инстинктов оконечностей организма заменить регулирующую кровообращение деятельность сердца. Вы тщательно собираете и считаете песчинки и думаете из них построить дом. Я полагаю, что это пустая и праздная затея; я ищу более серьезных основ для государства и управления им,— я кладу в основание его единство действительное и прочное, преемственность в жизни существующую и ходом исторического развития констатируемую, я думаю, что государство есть живой организм, и в качестве такового оно живет силами и свойствами, коренящимися в далеком прошлом, которых само хорошо не знает, повинуясь внутреннему творческому началу, которое также мало известно. Есть тайна в основе его единства, а руководящий его деятельностью принцип преемственности столь же таинствен. То, что я сейчас сказал, конечно, не совсем ясно, но это потому, что оно жизненно верно, ибо начало жизни всегда представляет нечто безусловно неуловимое»[2].

«Монархия есть не что иное, как видимая и осязаемая форма патриотического чувства. Привязанность к монарху есть в то же время лишь внешняя форма привязанности к родине. Такое чувство патриотизма сильно потому, что оно чуждо всякого расчета, глубоко потому, что оно свободно от анализа, и непоколебимо потому, что оно иррационально. Человек, который говорит: «мой король»,— не мудрствует лукаво, не рассчитывает, не совещается, не заключает контрактов, не участвует в финансовой операции, не ссужает своего капитала с правом взять его обратно, буде не окажется дивиденда,— он так мог бы

---

[1] Там же, стр. 74.
[2] Там же, стр. 76 и 77.

поступить с себе равным, а не с своим королем, которому он предан душою и телом. Ему он может только служить и ничего более. Монархия — это воплощение родины, отечества в одном человеке, излюбленном и священном в качестве носителя и представителя идеи о ней»[1].

Противник демократии, де Местр, подобно Каткову, восставал и против аристократических притязаний на власть, во имя коренных начал своего политического учения о *неделимости власти.* Аристократия, как и демократия, исходит из ненавистного де Местру начала разделения власти; разница между ними лишь в том, что демократия требует политических прав — иначе говоря, участия во власти — для частных лиц, уже всех граждан, а аристократия — для известного, привилегированного их класса. Но все же это «разделенная власть», т. е. начало, которого де Местр никоим образом не допускал. Политические права отдельных классов, точно так же как и права отдельных лиц, ведут к дисгармонии, нарушая нормальный строй общественной жизни, которая, в силу руководящих ею естественных законов, зиждется на единстве преемственного развития. Права же отдельных классов, так же как и права отдельных лиц, ведут к розни и разброду. Народная жизнь и развитие должны быть проникнуты единством мысли и сознания, а мыслить сообща нельзя, всякое совещание и соглашение приводят неизбежно к сделке, к компромиссу, что вносит искусственные приемы и ложь в общественные отношения, искажая этим здоровое течение народной жизни... Напрасно думают, что путем разделения власти и наделения политическими правами можно привлечь к участию в политической жизни все живые силы страны — этим способом развиваются только все центробежные тенденции разложения.

«Пресловутые права человека и гражданина суть не что иное, как замаскированное желание как можно менее нести обязанностей гражданина, т. е. наименее быть таковым. Права сословия — не что иное, как стремление создать государство в государстве»... При аристократическом режиме нация раскалывается, при демократическом она крошится, и затем от нее не остается ничего, кроме буйной пыли...

Лучшие люди страны отнюдь не должны заботиться о каких-либо особых правах; *они должны только нести особые обязанности»*[2].

---

[1] Там же, стр. 79 и 80.

[2] Там же, стр. 82 и 83.

«Высшее сословие в государстве может этим только гордиться, ибо чувство долга и сознание обязанностей очищает и облагораживает, а претензия на права озлобляет и делает мелким и придирчивым. Принцип, украшающий дворянство, тот, что оно налагает обязанности — noblesse oblige»[1].

В этом рассуждении о вреде прав и высоте обязанностей, в котором несомненные нравственные истины эксплуатируются в одностороннем направлении для известной политической тенденции, читатель, знакомый с передовыми статьями Каткова за последние его годы, легко узнает не только мысли, но даже целые фразы московского публициста. То же самое должно сказать и по поводу дальнейшего развития де Местровой теории в применении ее к государственному значению *дворянства*[2].

«То или другое сословие отнюдь не должно быть фракцией, выделяющейся из народа и организованной в видах выполнения каких-либо самостоятельных функций, обращаемых в политические права, — оно не что иное, как *исполнительный орган, служебное орудие* монархии, естественное продолжение державной власти, управляющей народом.

Высшее сословие в государстве предназначено быть исполнителем и истолкователем предначертаний державной монаршей воли, передавая таковую от центра к оконечностям, блюдя за повсеместным ее распространением и точным соблюдением.

Поэтому первая и священнейшая обязанность дворян — серьезное знание и понимание государственных интересов; они — прирожденные стражи охранительных истин»[3].

Из-под пера де Местра, говорит писатель «Русского вестника», возникала эффектная и стройная картина идеальной монархии — «государство, душою которого был король, члены которого составлялись из дворянства, орудием которого была вооруженная часть населения, армия с дворянством во главе и затем трудовая сила в лице толпы (sic). В этом государстве дворяне должны развивать в себе искусство и привычку к выполнению двоякого рода обязанностей — *умение распоряжаться* в отношении к наро-

[1] Там же, стр. 89.

[2] Это замечает и г. М-ев, сообщающий, что Катков в одном разговоре прямо сослался на мнение де Местра о роли дворянства, как вполне подходящее к русским историческим началам (там же, стр. 85).

[3] Там же, стр. 84.

ду, *привычку послушания* в отношении к своему государю. Их священный долг открывать во всем и всегда правду перед лицом своего монарха»[1]. В этом долге говорить правду государю французский писатель, как и его русские ученики, видел лучшую и единственно желанную политическую свободу. «Здесь речь идет,— говорит де Местр,— о настоящей, действительной свободе, понятие о которой как бы утрачено в настоящее время... Теперь под свободой стали понимать или совершенное упразднение власти, или различного рода гарантии против нее. Но это явное искажение того, что следует разуметь под словом «свобода»[2]. Истинная же свобода, по де Местру, состоит в безусловном поглощении личности народом и государством. Вот его собственные слова в переводе «Русского вестника»: «Так называемая личная свобода — в сущности, не что иное, как своего рода мелкое гражданское самоубийство... Вообразите себе зерно, семя, которое желает раздробиться так, чтобы только одна половина была отдана имеющему вырасти дереву, а другую сохранить лично для себя. Что из этого может произойти? Часть зерна только пропадет без пользы для себя, в ущерб росту дерева, ибо зерно не оживет, пока не умрет как зерно, т.е., иначе говоря, пока не отдаст всего себя дереву. Полное и совершенное поглощение личного *я* целым, т.е. обществом, государством, служит лучшим и совершеннейшим проявлением личности. Поэтому,— заключает де Местр,— в глазах человека здравомыслящего и рассудительного, не может быть личной свободы, а только свобода национальная»[3].

В 1811 году, во время пребывания де Местра в Петербурге, там возникли слухи о проекте преобразования сената и Государственного совета в смысле дарования этим учреждениям большей самостоятельности. Де Местр увидел в этом проекте стремление к ненавистному ему разделению властей и учреждению либерального управления, против чего и представил в одном письме те самые

---

[1] Там же, стр. 84 и 85.

[2] Там же, стр. 85.

[3] Там же, стр. 86 и 87. Г. М-ев, менее последовательный, нежели г. Ярош и К°, находит в этом взгляде на свободу слабое место де Местровой системы и утверждает, что она была с этой стороны восполнена воззрениями наших славянофилов, в особенности братьев Аксаковых. Утверждение голословное и, в сущности, неверное. Ибо, как мы знаем из «Записки» Константина Аксакова, славянофильское воззрение предоставляло частным элементам в государстве только ту свободу, которую не отнимает у них и де Местр.

аргументы, которые впоследствии кстати и некстати употреблял Катков[1].

Последнее слово всей деместровской доктрины высказано в его предсмертном трактате «Éclaircissement sur le Sacrifice». «Мое политическое учение,— говорит он,— упрекают как явное нарушение принципа справедливости, из которого логически истекают свобода, равенство и братство людей и их естественные гражданские права. Но где же во всей природе можно встретить применение этого либерального и гуманного закона справедливости — я этого не знаю. В общей экономии природы одни существа неизбежно живут и питаются другими. Основное условие всякой жизни — то, что высшие и более сильные организмы поглощают низшие и слабые. Война, конечно, есть нечто чудовищное и способна прежде всего и более всего внушить ужас и отвращение. Но отчего же воины, это орудие войны, пользуются всегда и всюду таким уважением и почетом? Пред ними преклоняются как пред исполнителями великого высшего порядка мироправления, требующего очистительной жертвы»[2].

Воины заслуживают почета, конечно, не потому, что убивают других, а потому, что сами идут на смерть *за других*. Лучшим тому доказательством служит другой, излюбленный де Местром исполнитель очистительных жертв — палач. Относительно этого звания, столь же для него дорогого, как и звание воинов, де Местр уже не ссылается на общее мнение: он знает, что оно против него. Тут уже мы спросим: отчего палачи нигде и никогда не пользуются уважением и почетом, отчего никто перед ними на деле не преклонялся и не преклоняется? Впрочем, за общественное мнение в ближайшем будущем мы не ручаемся. Мы не знаем, до чего может дойти реакционное одичание, но если палач и добьется общественного почета, то, конечно, не как совершитель каких-то искупительных жертв или исполнитель какого-то высшего порядка мироправления, а просто как самая надежная «опора шкурных интересов»[3].

---

[1] Там же, стр. 88, 89 и 90.

[2] Там же, стр. 94.

[3] Весьма замечательно, что разные кровожадные клерикалы (как западные, так и их туземные карикатуры), защищая смертную казнь в смысле *искупительной жертвы*, совершенно забывают, что, по христианскому вероучению, голгофская жертва раз навсегда упразднила все кровавые жертвоприношения. Оказывается, что не только христианские чувства, но и догматы христианские для этих клерикалов не обязательны.

Как бы то ни было, сознательное отрицание справедливости и культ палача связывают де Местра и с крайними представителями нашего национализма, поклонниками Ивана Грозного. Мы не думаем, однако, чтобы влияние на них этого писателя было такое же прямое, как на Аксакова и Каткова. Многосложное воззрение де Местра, состоящее не из одних только бесчеловечных тенденций, его рассуждения, часто фальшивые, но всегда тонкие, а иногда и глубокомысленные, не могут быть доступны и привлекательны для наших обскурантов. Сочувственные им элементы этого учения дошли до них в упрощенном изложении новейших французских реакционеров, вроде упомянутого Бержере. Одно из основных положений этого декадента гласит так: «Совершенно напрасно смешивают юстицию с справедливостью. Справедливость (équité) есть первобытное и варварское состояние юстиции; чем более последняя развивается, тем более она делается свободною от начал справедливости». И далее: «...юстиция должна быть точна, строга и *слепа*»[1].

Вот такая мудрость нам по вкусу и по плечу, ею мы можем вдохновляться всецело. А затем уже ничто не мешает, взявши эти дикости из плохой иностранной книги, положить их в основу самобытного национального русского строя.

XIV

Мы видели главные фазы умственного движения, начатого славянофилами. Поклонение народной добродетели, поклонение народной силе, поклонение народной дикости — вот три нисходящие ступени нашей псевдопатриотической мысли. Теперь нам показан и подлинный источник этой мысли. Все ее, столь для нас знакомые, составные элементы, начиная с невинной идеи государства как живого организма и кончая принципиальным отрицанием справедливости, все они целиком находятся в политической доктрине, которую впервые почти сто лет тому назад возвестил корифей французской реакционной школы. В богатом и сложном умственном мире Европы направление де Местра есть одно из многих; нельзя сказать, чтобы оно было одно из самых значительных. Далее, в общем воззрении ультрамонтанского писателя, его госу-

[1] См. в анонимном сочинении «Современная Россия». Изд. 2-е, т. II, стр. 184 и 185.

дарственное учение есть только часть, и вопреки мнению г. М-ева часть самая слабая. И вот эта-то крупица от духовной трапезы Запада оказалась достаточной, чтобы питать наше национально-политическое сознание в течение полувека; этот-то обрывок одной из бесчисленных ветвей с западного дерева познания добра и зла гордо противопоставлялся целому дереву, с которого был взят, выдавался за самобытное произрастание, за наше собственное дерево жизни, которое должно разрастись и осенить всю землю.

Ученики де Местра, вместо того чтобы говорить от имени своего учителя, говорили от имени русского народа, который, однако, никогда и ничем не заявлял своего сочувствия доктринам савойского дворянина. Конечно, в нашем историческом прошлом и в нашей современной действительности есть много соответствующего де Местровым принципам. Но дело в том, что сам-то русский народ в своей целости никогда не возводил в безусловный принцип тех или других фактов и свойств своей действительности, из национальных недостатков и исторических необходимостей он никогда не делал себе кумиров. Что личность и общественность у нас мало развиты, что начала права и справедливости еще не укоренились на нашей почве, а потому у нас (как кто-то заметил) честные люди встречаются реже, чем святые,— все это факт. По мысли верных последователей де Местра, так и должно быть, но должно ли так быть по мысли русского народа — это другой вопрос.

Во всяком случае, зная, что источник вдохновения наших националистов есть плохая иностранная мысль, мы уже не станем искать у них выражений русского народного духа. И слава Богу! В самом деле, в каких печальных образах явилась бы нам Россия, если бы в голосе ее мнимых представителей мы должны были признать ее собственный голос. Если бы мы поверили славянофилам и их слово о русском народе приняли бы за слово его самосознания, то нам пришлось бы представить себе этот народ в виде какого-то фарисея, праведного в своих собственных глазах, превозносящего во имя смирения свои добродетели, презирающего и осуждающего своих ближних во имя братской любви и готового стереть их с лица земли для полного торжества своей кроткой и миролюбивой натуры. Если бы, далее, в катковском культе народной силы действительно выражалась сущность русского национального духа, тогда наше отечество явилось бы нам в образе

глупого атлета, который вместо всяких разговоров только показывает на свои могучие плечи и свои крепкие мускулы. Наконец, если бы можно было видеть носителей русского самосознания в тех новейших националистах, которые отрицают всякие объективные нормы для мысли и жизни,— тогда пришлось бы уподобить Россию душевнобольному, который принимает все свои дикие и уродливые галлюцинации за настоящую действительность.

Как ни ярко выступают эти три национальные идеала на поверхности нашего общественного мнения, признать в них подлинные образы русского народа мы пока еще не согласны. Но было бы большою ошибкою не придавать значения тем диким понятиям, которые из парадоксов одинокого софиста превращаются на наших глазах в общепризнанные начала русской жизни. Эти взгляды ничтожны по своему внутреннему достоинству перед судом разума и совести; они ничтожны также в смысле оригинальности, как рабские заимствования из чужого источника. Но этим нисколько не умаляется их практическая сила, а небывалый цинизм, с которым они проповедуются, ясно показывает, что эта сила в себе уверена. Основание такой уверенности очень твердо: это просто факт преобладания в человеке и в человечестве дурных и темных сторон природы над «лучшим сознанием». Враги разума и совести имеют прочную опору в слепых инстинктах; противники личной и общественной свободы могут смело основывать свой успех на свободе дурных народных страстей.

В последнее время повсюду совершилась важная перемена: главным препятствием истинному прогрессу является не то или другое учреждение, а одичание мысли и понижение общественной нравственности. Нелепо было бы верить в окончательную победу темных сил в человечестве, но ближайшее будущее готовит нам такие испытания, каких еще не знала история. Утешительно при этом, что положение дела уясняется, и как бы в предварение страшного суда начинается уже некоторое отделение пшеницы от плевел. В области идей, по крайней мере, это уже очень ясно. Представители темных сил, бывшие доселе, частию по недоразумению, частию по лицемерию, защитниками «всего святого и высокого», договорились, наконец, до принципиального отрицания добра, правды и всяких общечеловеческих идеалов и вместо имени Христа, которым столько злоупотребляли, откровенно клянутся именем Ивана Грозного. Тут утешительна не

только ясность, но и законченность мысли: очевидно, это направление высказалось вполне, далее его представителям говорить уже нечего и не о чем. А между тем и у нас слышатся голоса другого рода, и не только старые, но и совершенно новые. Вот, например, какой красноречивый протест во имя общечеловеческих начал против нашего национального мракобесия прочли мы на днях у одного начинающего и многообещающего писателя:

«Мы имеем одну общую вселенную, одну правду, одну красоту... Мы знаем и верим в глубине нашего существа, что есть *одна правда,* один закон, который *все должны* признать, одна красота, которую все должны видеть. Без этого нечему было бы учить и учиться, не о чем спорить и соглашаться; без этого не было бы нравственной проповеди и художественного творчества... Сознание не может быть ни безличным, ни единоличным, ибо оно более чем лично, будучи соборным. Истина, добро и красота сознаются объективно, осуществляются постепенно в этом живом соборном *сознании человечества*»[1].

На этом русском признании вселенского единства или общечеловеческой солидарности мы и закончим наши очерки из истории русского сознания. Реакция против истинного пути, указанного древней Руси ее просветителем и открытого для новой России ее преобразователем,— реакция против христианской истины и против человеческой культуры может еще торжествовать в общественной жизни, в области тех или других практических вопросов. Но в области мысли и сознания — ее песня спета. Здесь она исчерпала все свое содержание, сказала свое последнее слово и полною ясностью своей лжи утвердила истину.

ПРИЛОЖЕНИЕ К СТАТЬЕ «СЛАВЯНОФИЛЬСТВО И ЕГО ВЫРОЖДЕНИЕ»

В моей критике славянофильства неоднократно упоминалось, что первые представители этого направления признавали *на словах* вселенский характер религиозной истины и не отождествляли ее с народным мнением. Привожу здесь все образчики этих хороших слов, собранные якобы против меня г. Д. Ф. Самариным. Все эти прекрасные славянофильские заявления, на которые я сам не

[1] «О природе человеческого сознания», статья кн. С. Трубецкого в 1-й книге журнала «Вопросы философии и психологии».

раз указывал, не помешали славянофильству перейти на деле без остатка в нынешний антихристианский и безыдейный национализм. Они, таким образом, лишь обличают внутреннее противоречие и бесплодность этого умственного движения. «Твоими словами сужу тебя»[1].

«Для постижения истины необходимо,— по словам Хомякова,— общение любви, и постижение истины на ней зиждется и без нее невозможно. *Недоступная для отдельного мышления, истина доступна только совокупности мышлений, связанных любовью.* Эта черта резко отделяет учение православное от всех остальных — от латинства, стоящего на внешнем авторитете, и от протестантства, отрешающего личность до свободы в пустынях рассудочной отвлеченности»[2].

Ту же мысль Хомяков формулировал так: «Истина дана единению всех и их взаимной любви в Иисусе Христе»[3], что и выражено, по глубокому замечанию Хомякова, в известном церковном возгласе: «Возлюбим друг друга, *да* единомыслием исповемы Отца и Сына и Святаго Духа». Таков взгляд славянофилов на безусловную истину, служащую критерием всякой истины, и на способ постижения ее.

Что же касается мысли славянофилов об отношении отдельных народностей к этой безусловной истине, то она также ясно выражена главными представителями славянофильской доктрины. Самарин говорит: «Вера сама по себе едина, непреложна и неизменна, но в каждом обществе и при каждой исторической обстановке она вызывает своеобразные явления, по существу своему изменяющиеся во всех отраслях человеческого развития в науке, в художестве, в практических применениях... Закон любви не изменяется, но применение его к практике, в жизни семейной, общественной и государственной, постепенно совершенствуется и расширяется»[4]. Киреевский видел в народности силу для уразумения таких сторон безусловной истины, которые менее доступны другим народно-

[1] Приводимые цитаты связаны между собою обобщающими замечаниями г. Д. Самарина, за справедливость и объективность которых я, конечно, не отвечаю.

[2] Соч<инения А. С.>Хомякова, I, стр. 283. Вслед за этими словами Хомяков добавляет: «То, что сказано о высшей истине, относится и к философии. По-видимому, достижение немногих, она действительно творение и достояние всех».

[3] Соч<инения А. С.>Хомякова, II, стр. 102.

[4] Соч<инения Ю. Ф.>Самарина, т. VI, стр. 336.

стям вследствие их племенных и исторических особенностей; но в народности же он усматривал и опасность уклонения от безусловной истины. «Христианство,— говорит он,— было душою умственной жизни народов на Западе, так же как и в России». При этом, однако, «каждое племя, каждая страна в христианском мире не переставали сохранять свою личную особенность, участвуя притом в общем единстве всей церкви, каждый народ, вследствие местных, племенных или исторических случайностей развивший в себе преимущественно одну какую-нибудь сторону умственной деятельности, естественно должен был и в духовной жизни своей, и в писаниях своих богословов удерживать тот же свой особенный характер, свою, так сказать, природную физиономию, только просветленную высшим сознанием... Каждый народ, принося на служение вселенской церкви свою личную особенность, в самом развитии этой особенности встречает опасность для своего внутреннего равновесия и для своего согласного пребывания в общем духе»[1]. Такая опасность и представилась латинскому миру в том обстоятельстве, что христианство проникло в него через языческий Рим на почве римской образованности, преобладающие начала которой составляли формальность и рационализм: «Западная империя пала, христианство, владевшее еще прежде областью древнего мира, устояло и возвысилось с силою над его развалинами, покоряя германцев-победителей; *но человеческое зло и человеческая односторонность примешались к полноте и совершенству дара Божия»*[2]. Наконец, Хомяков ясно высказал мысль, что ни одному народу в отдельности не дано не только вполне осуществить в жизни, но даже познать истину во всей ее полноте. В своих «Записках о всемирной истории» Хомяков, переходя от древнего мира к новому, опровергает высказанную некоторыми писателями мысль, будто бы все развитие Европы после Константина есть не что иное, как жизнь и развитие церкви, и в заключение говорит: «До наших времен христианство (принимаемое или отрицаемое) есть *закон* всего просвещенного мира, но одно *только невежество может смешивать церковь, т. е. строгое и логическое развитие начала христианского, с обществами, признающими, но не воплощающими его»*[3]. Ту же мысль выразил Хомяков в разборе упомянутой статьи

[1] Соч<инения И. В.>Киреевского, II, стр. 238, 277.
[2] Соч<инения А. С.> Хомякова, I, стр. 204.
[3] Соч<инения А. С.>Хомякова, IV, стр. 417.

Киреевского: «Как бы ни было совершенно человеческое общество и его гражданское устройство, оно не выходит из области случайности исторической и человеческого несовершенства: оно само совершенствуется или падает, *во всякое время оставаясь далеко ниже недосягаемой высоты неизменной и богоправимой церкви»*[1]. Далее в своих «Записках», переходя к эпохе Феодосия, когда христианство было признано государственною религией Рима, Хомяков говорит: «Не то государство есть христианское, которое признает христианство, но то, которое признается христианством; *ибо не церковь благословляется государством, но государство церковью»*[2]. Хомяков отвергал даже слово *религия* для выражения того понятия, которое заключается в слове *вера,* так как в слове *религия* отражается понятие Древнего Рима, который, назначая себе богов, в сущности, признавал себя единственным богом для всех граждан. «Тот только бог, кому Рим позволял, и тот был, без сомнения, бог, кого Рим признавал»[3]. Иначе сказать, Хомяков находил, что с словом *религия* невольно переносится языческое представление о подчинении веры государственному началу. Ставя, таким образом, веру, как начало объективное, общеобязательное, выше всего, славянофилы придавали и народности значение не самой по себе, а *только* как органу, призванному осуществить в жизни учение Христа. Только в меру того, насколько та или другая народность воплощала в себе это учение, они и ценили каждую народность. Если на русскую народность славянофилы возлагали бóльшие надежды, чем на другие европейские народности, то это потому, что России дано было принять учение Христа во всей его чистоте и что это не могло не отразиться на самых свойствах русской народности. В этом были согласны все славянофилы. Относительно же природных, племенных свойств русской народности заметны между ними оттенки во мнениях: некоторые из них не были даже особенно высокого мнения об этих свойствах; другие же видели совпадение племенных свойств с нравственными требованиями христианства. Подтвердим сказанное подлинными словами самих славянофилов. Киреевский признавал, что «во многом даже племенные особенности славянского быта помогали успешному осуществлению христианских начал», однако

---

[1] Соч<инения А. С.>Хомякова, I, стр. 239.
[2] Соч<инения А. С.>Хомякова, IV, стр. 488.
[3] Соч<инения А. С.>Хомякова, I, стр. 204.

вовсе не на эти особенности он возлагал свои надежды: «Не природные какие-нибудь преимущества славянского племени заставляют нас надеяться на будущее его процветание; нет! племенные особенности, как земля, на которую падает умственное семя, могут только ускорить или замедлить его первое развитие; они могут сообщить ему здоровую или тощую пищу; могут, наконец, дать ему свободный ход на Божьем свете или заглушить его чужими растениями; но самое свойство плода зависит от свойства семени»[1]. Во время полемики по вопросу о народности в науке, о чем будет сказано далее, Самарин писал: «Говоря о русской народности, мы понимаем ее в неразрывной связи с православною верою, из которой истекает вся система нравственных убеждений, правящих семейною и общественною жизнью русского человека»[2]. Такого же мнения был и К. С. Аксаков[3]. Что касается Хомякова, то, может быть, ни один из славянофилов не придавал так мало значения племенным свойствам русского народа[4]; он возводил все к тому просветительному началу, под воздействием которого сложилась русская народность: «Если вера, которую, по промыслу Божию, мы предопределены были сохранять, несравненно выше латинства по своему характеру свободы и несравненно выше протестантства по своему характеру единства, если она одна вмещает в себе всю полноту истины,— неужели же эта вера, эти высокие начала могли сохраняться в народе в продолжение стольких веков, не оставляя никаких следов в его быте и внутреннем строе его мысли? Такое предположение было бы противно здравому смыслу. Если же самый быт, и мысль, и внутренняя жизнь народа истекли (хотя отчасти) из начала, которое мы признаем столь высоким,— какое имеем мы право их чуждаться?»[5]. Итак, вот в силу чего, по мнению Хомякова, мы должны дорожить бытом, мыслью и жизнью русского народа! От этого и задачу историческую русского народа Хомяков видел не в осуществлении каких-нибудь племенных особенностей русского народа, а в таком воплощении христианского начала, какого не достигал еще ни один народ.

---

[1] Соч<инения И. В.>Киреевского, II, стр. 241, 261.

[2] Соч<инения Ю. Ф.>Самарина, I, стр. 111.

[3] Соч<инения> К. С. Аксакова, I, стр. 2, 15, 20 и др.

[4] Припомним симпатии Хомякова к Англии. Соч<инения А. С.> Хомякова, I, стр. 10, 139.

[5] Соч<инения А. С.>Хомякова, I, стр. 193.

«Для России,— говорит Хомяков,— возможна только одна задача: быть обществом, основанным на самых высших нравственных началах; или иначе — все, что благородно и возвышенно, все, что исполнено любви и сочувствия к ближнему, все, что основывается на самоотречении и самопожертвовании,— все это заключается в одном слове: христианство. Для России возможна одна только задача: сделаться самым христианским из человеческих обществ... Отчего дана нам такая задача? *Может быть, отчасти вследствие особого характера нашего племени; но, без сомнения, оттого, что нам, по милости Божией, дано было христианство во всей его чистоте, в его братолюбивой сущности»*[1]. Такова точка зрения Хомякова, а с ним и всех славянофилов на отношение народности к вере.

В 1847 г. Самарин, возражая Белинскому, писал: *«Что же такое народность, если не общечеловеческое начало, развитие которого достается в удел одному племени преимущественно перед другими, вследствие особенного сочувствия между этим началом и природными свойствами народа?* Так, личность есть начало общечеловеческое, которое развито преимущественно племенем германским и потому сделалось его национальным определением... Любовь есть свойство общечеловеческое, доступное каждому лицу, но которое в одном племени может быть гораздо более развито, чем в другом... Наконец, что гораздо важнее, одно племя может верить твердо в творческую силу любви и стремиться основать на ней общественный союз, другое племя может вовсе не доверять ей, а, допуская ее только как роскошь, основать свое благосостояние на законе и принуждении»[2]. «Нельзя себе представить цельного и свежего народа, который бы не имел веры; *а где вера, там нет и быть не может исключительной национальности, в смысле народного самопоклонения, в том единственном смысле, в каком национальность может быть противопоставлена развитию человеческого образования.* Вера предполагает сознанный и недостигнутый идеал, верховный и обязательный закон; а кто усвоил себе закон и внес его в свою жизнь, тот через это самое стал выше мира явлений и приобрел над собою творческую силу: уже не прозябает, а образует себя... Под народностью мы разумеем не только *фактическое проявление*

---

[1] Соч<инения А. С.> Хомякова, I, стр. 683.
[2] Соч<инения> Ю. Ф. Самарина, I, стр. 106.

отличительных свойств народа в данную эпоху, но и те *начала,* которые народ признает, в которые он верует, к осуществлению которых он стремится, которыми он поверяет себя, *по которым он судит о себе и о других. Эти начала мы называем народными, потому что целый народ их себе усвоил, внес их как власть, как правящую силу, в свою жизнь...* Бесспорно, *в мире совершается история человечества,* но не *кроме* народностей, как выражается очень неточно «Русский вестник», а *через* народности и только через них, как драма на сцене разыгрывается действующими лицами, и только ими. Если бы не было народности, не было бы *живого органа* для осуществления и заявления общечеловеческих начал». Возражая на слова «Русского вестника»: *«Не нужно* дожидаться гения, который бы размежевал область человеческого ведения и отметил нам для пользования общечеловеческое и народное», Самарин говорит: «Не нужно — для нас, *потому что мы не противопоставляем народное* (как ложное) *общечеловеческому* (как истинному); не нужно — для нас, потому что мы знаем хорошо, что общечеловеческое осуществляется в истории и постигается *через* народность. История движется вперед свободным совпадением народностей с высшими требованиями человечества. Где есть, где возможно уклонение от нравственного закона в жизни, там есть и ограниченность в понимании нравственного закона, а всякое ограниченное понимание может быть до бесконечности разнообразно». Полемизируя с «Русским вестником», Самарин писал: «Мы согласимся признать, что каждый исторический народ является с запасом нравственных и умственных сил; но мы при этом упустим из виду, что с понятием силы связано понятие творчества, а всякое творчество предполагает содержание. Мы выразим на той же странице убеждение, что всякий народ может сравниться с другими народами не иначе, как силою оригинального действия, оригинального слова, а на следующей странице мы не задумаемся назвать народность *сосудом,* в который вливается общечеловеческое содержание (то, в чем уже не предполагается никакой оригинальности), *местом,* которое нужно застроить»[1].

«Народность есть начало общечеловеческое, облеченное в живые фармы народа... С одной стороны, как общечелове-

[1] Соч<инения> Ю. Ф. Самарина, I, стр. 138, 151, 152, 153, 252.

ское, она собою богатит все человечество, выражаясь то в Фидии и Платоне, то в Рафаэле и Вико, то в Бэконе и Вальтер Скотте, то в Гегеле и Гете; с другой стороны, как живое, а не отвлеченное проявление человечества, она живет и строит ум человека... Всякая истина многостороння, и ни одному народу не дается ее осмотреть со всех сторон и во всех ее отношениях к другим истинам. Иная сторона или отношение иному народу недоступны по его умственным способностям или не привлекают его внимания по его душевным склонностям. Я говорю «народу», а не «лицу», ибо, кажется, показал, почему лицо всегда находится в связи с своим народом и *вне этой связи бесплодно.* Такова тайна исторической судьбы, еще не вполне разгаданная, но несомненная в своем проявлении. *Общечеловеческое дело разделено не по лицам, а народам:* каждому своя заслуга перед всеми, и частный человек только разрабатывает свою делянку в великой доле своего народа... Чем человек полнее принадлежит своему народу, тем более доступен он и дорог всему человечеству. Я бы сказал, что это несколько странно, если бы всякий из нас не замечал того же самого в отдельных лицах. Чем крепче и определеннее личность человека, тем более обыкновенно внушает он сочувствия... *Служение народности есть в высшей степени служение делу общечеловеческому...* Тот, кто себя посвятил высочайшему изо всех служений, кто более всех отверг от себя тесноту своего народа, сказал: «Я хотел бы сам лишиться Христа, только бы братья мои по крови к Нему пришли»... Никто не произносил никогда слова любви пламеннее этого слова». Свое возражение на статью С. М. Соловьева «Шлецер и антиисторическое направление» Хомяков закончил следующими словами, в которых формулирована его мысль об отношении народного к общечеловеческому: «Разумное развитие отдельного человека есть возведение его в общечеловеческое достоинство, согласно с теми особенностями, которыми его отличила природа. Разумное развитие народа есть возведение до общечеловеческого значения того типа, который скрывается в самом корне народного бытия»[1].

---

[1] Соч<инения А. С.>Хомякова, I, стр. 550—578, 632. Охотно подписываясь под этими прекрасными славянофильскими словами, я спрашиваю: отчего они остались для настоящего времени *только словами?* Отчего преемники славянофильства заботятся обо всем, но только не о возведении нашего народного типа до общечеловеческого значения?

III

НОВАЯ ЗАЩИТА СТАРОГО СЛАВЯНОФИЛЬСТВА

(Ответ Д. Ф. Самарину)

«Правдивая и беспощадная критика современной русской действительности, ясное, хотя и не довольно глубокое сознание главной причины наших зол и, наконец, прямое и решительное требование того, что нужно для России,— вот положительная, истинно патриотическая сторона славянофильства» («Вестн<ик> Евр<опы>», ноябрь 1889, стр. 381).

«В важные критические минуты для русского общества, когда вопросы ставились на жизненную практическую почву, настоящие славянофилы бросали в сторону мечты и претензии народного самомнения, думая только о действительных нуждах и бедах России, говорили и действовали, как истинные патриоты» (там же, стр. 364).

«Неуклонно обличая грехи и болезни русской жизни, прямо и громко требуя для нее исправления и исцеления, деятельно поддерживая все начинания правительства, направленные к этой цели, славянофилы заодно с западниками сослужили добрую службу России и доказали на деле свой истинный патриотизм» (там же, стр. 383).

Такие мои отзывы несомненно и прямо относятся к тому старому славянофильству, которое взял под свою защиту г. Самарин, между тем он совершенно о них умалчивает, а обращает особенное внимание на такие суждения, которые непосредственно касаются идей г. Яроша и Комп., а к старым славянофилам имеют лишь косвенное и отдаленное отношение. Г. Самарин может считать мои благоприятные отзывы о славянофильстве недостаточными; но все-таки если бы он о них упомянул, то это помешало бы ему обвинять меня в каком-то злобном и умышленно несправедливом отношении к родоначальникам нашего национализма. Каковы мои личные чувства к тем или другим писателям — это вопрос, конечно, малоинтересный. К сожалению, из моей мнимой несправедливости к славянофильству г. Самарин выводит в конце своей статьи очень далекие и важные заключения. Ради них я считаю нужным выяснить фактическую истину в этом деле.

Прежде чем перейти к более серьезным пунктам, я должен отклонить от себя одно обвинение, столь же странное, сколько и неосновательное. По поводу несом-

ненно преувеличенного значения, которое в первоначальном славянофильском кружке придавалось вопросу о внешних формах быта и в особенности о национальном костюме[1], г. Самарин наносит мне неожиданный удар, едва ли способный ослабить комичное впечатление всего этого эпизода. Приведя мое замечание, что «циркуляр министра внутренних дел, разъяснивший тогда несовместимость бороды с дворянским мундиром, был если и не самым основательным, то, во всяком случае, самым успешным изо всех министерских циркуляров», г. Самарин выводит отсюда заключение, что я (вместе с редакцией «Вестника Европы») сочувствую правительственным мерам против русского костюма и солидарен с графом Закревским, возбудившим эти меры. Что упомянутый министерский циркуляр имел быстрый и прочный успех, это есть факт несомненный. Но из чего же г. Самарин заключил о нашем сочувствии этому успешному мероприятию? Мне остается только объявить за себя и за редакцию «Вестника Европы», что ношение какого бы то ни было костюма (не оскорбляющего чувства стыдливости) мы всегда считали и считаем за неотъемлемое право человека и гражданина и что если бы славянофилы в данном случае твердо стали за право бороды и кафтана, то, несмотря на маловажность предмета, они и тут заслуживали бы, на наш взгляд, полного уважения и сочувствия.

По поводу известного рассказа об обращении Киреевского я утверждал и утверждаю, что, по взгляду этого славянофила, священные и чудотворные предметы становятся таковыми в силу накопления и сосредоточения в них молитвенного действия со стороны верующего народа. Г. Самарин видит в этом извращение мысли Киреевского, в доказательство чего ссылается на (мною же приведенные) слова, что икона «сделалась живым органом, местом встречи между Творцом и людьми»[2]. Эти слова про-

---

[1] Над этими преувеличениями смеялся Ив. Аксаков в своих письмах (недавно изданных). В то время он не был вполне славянофилом по своим воззрениям, однако г. Самарин не заподозрит его в «тайной злобе» против славянофильства.

[2] Это место в возражениях г. Самарина было так неудачно изложено, что имело вид обвинения меня в искажении цитаты, которая, однако, была приведена мною совершенно верно, со включением тех существенных слов, которые я будто бы выпустил, и без тех слов, которые я будто бы вставил от себя. По объяснению редакции «Нового времени» (которое я охотно принимаю) г. Самарин говорил не о цитате, а о моем толковании по ее поводу; значит, он упрекал меня в том, что я *свое* толкование изложил *своими* словами. Вот до какой странности довело моего почтенного противника желание *усиливать* свои возражения.

тиворечат будто бы моему объяснению. Но ведь спрашивается именно: *почему* сделалась? И прямой ответ заключается в предыдущих словах рассказа: «Века целые поглощала она эти потоки страстных возношений, молитв людей скорбящих, несчастных; она должна была наполниться силою, струящеюся из нее, отражающеюся от нее на верующих». Как же может г. Самарин утверждать, что в этом рассказе не говорится, от кого исходит сила, присущая иконе? Но тогда о *чем* же здесь говорится и зачем указывается на «эти потоки страстных возношений и молитв»? Или рассказ не имеет вовсе никакого смысла, или он имеет тот, который мною указан.

Впрочем, я не имел и не имею в виду касаться собственно религиозной стороны дела и оценивать славянофильские верования по существу. Я хотел только указать на *факт* несоответствия между понятиями славянофилов о вере и характером того благочестия, которое свойственно огромному большинству русского народа. Г. Самарин не стал бы отрицать этого факта, если бы вспомнил, например, то, что Хомяков говорит по поводу «богоявленской воды» и других «периодических чудес», особенно чтимых православным людом[1]. Или еще другой пример: тот же Хомяков, как свидетельствует в предисловии к его сочинениям Ю. Ф. Самарин, соблюдал все посты, чтобы сохранять и в этом случае живую связь со всем православным миром, постящимся в те же дни. Это очень хорошо, но вместе с тем совершенно несомненно, что русский народ постится по причинам другого рода, а именно: во-первых, потому, что так следует по закону Божьему и нарушение поста есть тяжкий грех, а во-вторых, также и потому, что самый факт воздержания от скоромного признается реально полезным для души и для тела.

При всем их похвальном стремлении слиться с народом в общей вере славянофилам не удалось усвоить себе тот *мистический реализм,* который составляет самую сущность народного благочестия. К этому реализму Хомяков относился даже с принципиальною враждою, и, таким образом, указанное мною несоответствие остается неопровержимым фактом, совершенно независимо от того, насколько Герцен верно записал рассказ об обращении Киреевского.

Ю. Ф. Самарин заключает свое предисловие к богословским сочинениям Хомякова заявлением, что этот пи-

---

[1] Хомяков говорит, что с досадою отвергает их (Соч<инения А. С.>Хомякова, т. II, 2-е изд. М., 1880, стр. 341).

сатель есть «учитель церкви». Так как, с одной стороны, это заявление не было оспариваемо никем из славянофилов, а с другой стороны, ни церковь вселенская, ни наша местная не признали Хомякова своим учителем, то употребленное мною выражение «учитель церкви славянофильской», оскорбившее Д. Ф. Самарина, есть точное определение, вполне соответствующее истинному положению дела. Во всяком случае, тут не больше иронии и пренебрежения, чем в названии «поборник вселенской правды», которое дает мне г. Самарин. Он сетует также и на то, что я сослался на авторитет русского Св<ятейшего> Синода и будто бы неверно передал его отзыв о книге Хомякова: я говорил об ошибках в этой книге, тогда как Св<ятейший> Синод упомянул только о неопределительности и неточности некоторых выражений, которые «произошли от неполучения автором специально богословского образования» (или, как это передано у меня, «извиняются недостатком богословского образования у автора»). Но чем же иным объясняются те фактические ошибки, которые действительно встречаются в богословских сочинениях Хомякова? Существование этих ошибок (мною указанных) не отрицал и Д. А. Хомяков в своей заметке, на которую ссылается г. Самарин: он только старался всячески их извинить, перенося отчасти вину на издателей. Старание в данном случае весьма похвальное и не требовавшее с моей стороны никакого ответа. Надеюсь, что эти ошибки исправлены или будут исправлены в последующем издании. Но они несомненно находились в том издании, которое подлежало суждению Св<ятейшего> Синода, и если сей последний вместо слова «ошибка» предпочел употребить более мягкие и снисходительные выражения, то от этого ни смысл его сентенции, ни самое дело нисколько не изменяются.

«Не удостоив, таким образом,—пишет г. Самарин,— своим вниманием богословских сочинений Хомякова, для уяснения взглядов славянофилов на веру, г. Соловьев прямо обратился к полемическим брошюрам его против западных исповеданий». Читатель, не знакомый с делом, должен вывести из этой фразы заключение, что существуют, кроме полемических брошюр, еще какие-то богословские сочинения Хомякова, требовавшие моего особенного внимания. Но г. Самарин хорошо знает, что, не считая нескольких писем и черновых набросков, богословские сочинения Хомякова, собранные в одном томе, состоят именно из этих полемических брошюр. Сказанного мною об этих последних считаю достаточным потому, что при всех их литературных достоинствах вижу

в них скорее игру ума, нежели серьезное отношение к церковному вопросу. Сошлюсь на самого г. Самарина: «Хомяков указывает, например, что в основе догматического учения римского католицизма лежит начало авторитета; полагаю, что и г. Соловьев не будет оспаривать справедливости этого замечания Хомякова». Оспаривать, конечно, не буду, но вспоминая, как тот же Хомяков настойчиво утверждал, что основное начало католичества есть *рационализм,* я по совести не могу назвать иначе, как игрою ума это обличение западной церкви, основанное на двух взаимно уничтожающих друг друга обвинениях, из коих одно (рационализм) вымышлено, а другое (принцип авторитета) одинаково применимо ко всем установленным или официальным церквам. Разве не на принцип авторитета ссылается, например, наше духовенство в своих спорах со старообрядцами?

Как религиозные идеалисты, славянофилы разумели под православием «синтез единства и свободы в любви», т. е. нечто существовавшее в их мысли; как националисты и носители русских начал, они придавали безусловную цену известной вероисповедной форме как факту народной жизни. Но не признаваясь себе и другим в этой двойственности, они должны были (иногда сами того не замечая) отождествлять свой туманный идеал с действительностью очень ясною, но далеко ему не соответствующею. В моем указании на эту глубокую и смертельную язву религиозного славянофильства г. Самарин непонятным образом усмотрел какое-то мое противоречие самому себе. Между тем если я не прав, то у моего почтенного противника есть простой и убедительный способ обличить эту неправоту. Вместо того чтобы выписывать из Хомякова разные хорошие, но довольно бессодержательные фразы, ему стоило только показать мне и читателям, где и как этот учитель выяснил отношение между идеальным православием и православием реальным, а главное, *какие практические пути и способы он предложил,* чтобы сблизить свой идеал с нашею действительностью, чтобы ввести его в жизнь, или действительную жизнь поднять до идеала.

На самом деле Хомяков предпочел проповедовать Западу свой отвлеченный идеал церкви так, как будто бы этот идеал у нас был осуществлен. Против этого г. Самарин возражает словами Хомякова, что ни одному народу не дано осуществить *вполне* идеал церкви. Это есть общее место, и о *полном* осуществлении не было речи. Если же Хомяков думал, что идеал церкви *так же мало* осуществлен у нас, как и на Западе, то чем же оправдывались

его нападения на западное христианство? Разве можно сваливать на одну сторону то, в чем все одинаково виноваты? Или, может быть, Хомяков требовал от западных христиан не осуществления, а только *признания* истинного церковного идеала? Но где же тот протестант или тот католик, который не признает идеала «единства в свободе и свободы в любви?» И не только эта общая формула, но и более или менее определенное применение ее к вопросу об идеальной форме церковного устройства принадлежит столько же западным богословам, сколько и Хомякову, как с этим должен был волей-неволей согласиться и г. Самарин[1].

Враждебно нападая на западные исповедания, выставляя против них обвинения частью неверные, а частью крайне преувеличенные, славянофильские апологеты православия отступили от его истинного духа, духа справедливости и христианской любви. Я не обвиняю их лично за это отступление, а указываю на его объективную причину, именно на раздвоенность их воззрения, в котором интерес национализма преобладал над вселенским принципом христианства. Г. Самарин решительно восстает против этого указания и подробно опровергает тот силлогизм, на котором оно будто бы основано. Напрасный труд! Дело не о сомнительных силлогизмах, а о несомненных фактах. Тогда как национально-политические стремления славянофилов привели к важным практическим результатам (хорошим или дурным — это другой вопрос), религиозная их деятельность оказалась совершенно бесплодной, она умерла с ними вместе, не передав никакого импульса ни богословской науке, ни церковной жизни. Это не силлогизм, а факт. В этом факте вся сила моей критики славянофильского богословия, чего г. Самарин, к сожалению, не заметил.

Зато он употребил очень много стараний на опровержение такого обвинения, какого никто никогда не высказывал, а именно обвинения старых славянофилов в культе Ивана Грозного. Сам г. Самарин, по-видимому, чувствует, что тут что-то не так, что он напрасно приписывает мне

[1] «Между взглядом Борда́-Демулена и Хомякова,— говорит он,— есть действительно замечательные совпадения». Ввиду этих совпадений и того факта, что Хомяков был хорошо знаком с современною ему богословскою литературой (гораздо лучше, чем с церковно-историческими источниками), я и утверждаю, что наш писатель находился под сильным влиянием французского. Чтобы изменить это мнение, подожду доказательств, что Хомяков не знал сочинений Борда́-Демулена до 1853 г., когда вышла первая брошюра о западных исповеданиях.

это обвинение. Он начинает с такой оговорки: «Помилуйте, да г. Соловьев говорит это не о славянофилах 40 и 50-х годов, скажет иной читатель, бегло прочитавший его статью; все что им сказано об апофеозе Ивана Грозного, относится не к ним, а к новейшим последователям национализма. Итак, неожиданно заключает г. Самарин, прежде всего приходится доказать, что г. Соловьев обвиняет в этом и славянофилов 40 и 50-х годов». Почему же, однако, *приходится доказать?* Каким образом обвинение кого-либо в культе Ивана Грозного может быть столь незаметным, что ускользает при беглом чтении, так что нужно до него докапываться? Да и с какою целью это делать? Посмотрим, однако, *как* доказывает г. Самарин свое утверждение. Во-первых, он приводит мой упрек Константину Аксакову в том, что тот находит для памяти московских собирателей (в том числе и Ивана IV) одни только благословения. Но ведь г. Самарин отлично знает, что *этот* упрек, в том виде, как он высказан, совершенно справедлив, что действительно К. Аксаков (в разбираемой мною «Записке»), прославляя старых московских царей, не делает *никакого исключения и никакой оговорки* относительно Ивана IV. Но разве это молчаливое включение Ивана Грозного *в число других* прославляемых царей значит то же, что культ, воздаваемый специально Ивану Грозному? Об этом культе я вовсе не говорил по поводу старых славянофилов, а обвинял в нем единственно новейших крайних националистов (г. Яроша и Комп.), приводя при этом их подлинные слова. Ошибка г. Самарина явствует не только из контекста относящихся сюда мест моей статьи, но даже и из тех отрывочных фраз, которые он приводит в доказательство своего утверждения. В этих фразах говорится о внутренней логической связи между *крайними терминами* нашего национального самоутверждения и о том, что апофеоз Ивана IV есть живописная иллюстрация к *последнему слову* нашего национализма. Кем же, однако, сказано это последнее слово? Г. Самарин знает, что оно сказано, по моему взгляду, никак не старыми славянофилами, а некоторыми нынешними писателями, из коих один прямо провозгласил Ивана IV безусловным идеалом русского человека, царя и православного[1].

---

[1] Приведя некоторые рассуждения г. Яроша из «Русского вестника» и изложив затем их сущность своими словами, я заканчиваю это изложение ироническим восклицанием: «Вот то новое слово, которое возвещали и подготовили нам славянофилы!» А г. Самарин, не упомянувши, что дело идет о г. Яроше, мое изложение мнений этого последнего прямо относит к старым славянофилам.

Что же касается до логической связи между основными идеями старых славянофилов и их новейших преемников, то эта связь не дает права их смешивать и приписывать одним все то, что говорят другие. Поэтому, настаивая на логической нити, проходящей через все фазисы нашего национализма, я вместе с тем резко разграничивал то, что принадлежит здесь Константину Аксакову, то, что выяснил Катков, и, наконец, то, что ныне обнажил г. Ярош. В этом последнем я признал Немезиду Каткова, так же как в самом Каткове — Немезиду старых славянофилов. А если бы, по-моему, все они говорили одно и то же, то какая же тут была бы Немезида?

Наилучшим образом опровергает г. Самарин свое ошибочное утверждение, приводя следующую фразу из моей последней статьи: «Как бы то ни было, сознательное отрицание справедливости и культ палача связывают де Местра и *с крайними представителями нашего национализма, поклонниками Ивана Грозного*. Мы не думаем, однако, чтобы влияние на них *этого писателя* было такое же прямое, как на Аксакова и Каткова. Итак, заключает г. Самарин, влияние учения де Местра о культе палача на И. С. Аксакова было прямое, непосредственное. Кажется, мы не навязываем ничего г. Соловьеву». Как же, однако, не навязываете? Я говорю о прямом влиянии этого писателя (де Местра) на Аксакова и Каткова, а вы заставляете меня говорить о прямом влиянии учения де Местра *о культе палача* на И. С. Аксакова, как будто у де Местра не было других учений, действительно имевших прямое влияние на Аксакова и Каткова, и как будто я не изложил этих учений на 5 страницах, прежде чем упомянуть о культе палача. Но, ограничиваясь приведенною фразой, неужели г. Самарин не видит, что я и в ней прямо противопоставляю крайних представителей нашего национализма, *поклонников Ивана Грозного*, не только Аксакову, но и Каткову. Если поклонение Ивану Грозному характеризует именно крайних, то оно не может относиться к тем, кого я от них различаю. Точно так же относительно де Местра, — одни, (крайние) связаны с ним культом палача, но не прямо, а посредством его новейших французских последователей, на других же, т. е. на Аксакова и Каткова, де Местр имел влияние прямое и непосредственное, но, конечно, не своим культом палача, какового эти публицисты (в особенности Аксаков) никогда не исповедовали, а своею национально-государственною философией, которая мною подробно изложена.

Я не хочу подражать дурному примеру г. Самарина и укорять его в намеренном извращении моих мыслей. Но мне кажется, он в полемическом увлечении не дал себе ясного отчета в том, какого рода логическую связь идей можно находить между старыми славянофилами и их позднейшими преемниками. Чтобы показать, в чем тут дело, воспользуюсь двумя крупными примерами из истории умственного развития. Несомненно, что протестантское движение, начатое Лютером, привело в логическом своем развитии к рационализму и к отрицательной библейской критике. Столь же несомненно, что сам Лютер был мистик и враг не только рационализма, но и самого разума, который он называл не иначе, как *чертовой блудницей* (die Teufelshure). Если поэтому было бы несправедливо приписывать Лютеру мнения Давида Штрауса или даже Шлейермахера, то так же неосновательно было бы ссылаться на выходки реформатора против разума в опровержение логических переходов от его религиозного протеста к позднейшему рационализму. Другой пример: можно и должно утверждать внутреннюю логическую связь между материализмом Фейербаха и философией Гегеля, из которой этот материализм выродился. Но никакой противник гегельянства не станет из-за этого приписывать Гегелю материалистические идеи, а с другой стороны, если бы какой-нибудь его защитник собрал из его сочинений все фразы и рассуждения, опровергающие материализм, то он этим доказал бы только, что сам Гегель не был материалистом (каким его никто и не считал), но нисколько не разорвал бы логической связи между основною идеей великого философа и материалистическим воззрением его последователя.—Точно так же и г. Самарин, приведя много выписок из славянофильских писателей, осуждающих Ивана Грозного, несомненно доказал, что эти писатели не были поклонниками этого царя (в чем их никто и не подозревал), но нисколько не устранил той мысли, что принцип национализма, присущий и старому славянофильству, в своем последовательном развитии и крайнем выражении логически доходит до культа дикой силы.

Г. Самарин пытается связать нынешний культ Ивана Грозного с исторической школой, представляемою Кавелиным и С. М. Соловьевым, но собственными цитатами добросовестно опровергает свою мысль. Спор между

представителями исторической школы и славянофилами (в особенности Константином Аксаковым) действительно интересен. Существенный смысл его (как видно и из статьи г. Самарина) состоял в следующем: Константин Аксаков, безусловный поклонник древней допетровской Руси[1], встречается в ней с таким явлением, как Иван IV. Преклониться перед ним, признать в нем свой идеал было бы логично, но для этого нужно иметь нравственные понятия г. Яроша и Комп., а это не всякому дано. Аксаков, напротив, отличался очень твердыми нравственными принципами и очень высокими нравственными идеалами. Итак, ему приходилось: или, прославляя Древнюю Русь, забывать об Иване Грозном, как он это сделал в своей «Записке», за что я его и упрекнул, или же, когда необходимо было о нем вспомнить, Аксаков должен был для полного оправдания боготворимой им старины усугубить *личную* виновность царя, свалить на него *одного* весь грех, представить его не только нравственным чудовищем (каковым он был в действительности), но еще, так сказать, чудовищем историческим, чем-то совершенно исключительным, необъяснимым ввиду того прекрасного и святого общества, среди которого он жил. Прямую противоположность этой антиисторической крайности представляет взгляд Кавелина. Относясь вполне отрицательно к допетровской Руси, он всю вину Ивана Грозного переносил на ту тупую и бессмысленную среду, в которой этому царю суждено было жить и действовать. Конечно, и Кавелин признавал (в словах, приведенных г. Самариным), что Иоанн «сделался ханжою, тираном и трусом», что он «глубоко пал», конечно, и Кавелин решительно заявлял: «Мы не хотим оправдывать Иоанна, смыть пятна с его жизни, мы хотим только объяснить это до сих пор столь загадочное лицо в нашей истории». Таким образом, этот взгляд

[1] Г. Самарин пытается доказать, что славянофилы неповинны и в культе допетровской Руси. Чтобы узнать их настоящие мысли об этом предмете, нужно обращаться не к отдельным фразам из полемических статей, а к связному изложению славянофильского взгляда, и такого изложения искать не у Хомякова, который лишь мимоходом занимался русской историей, а именно у Константина Аксакова, посвятившего этому делу всю свою жизнь. Поэтому я и занялся известною «Запискою» Аксакова, которая и по форме, и по назначению своему есть настоящее credo славянофильства по данному вопросу. Отдавши полную справедливость тому, что есть верного в этом исповедании, я подробно разобрал его слабые стороны. Обо всем этом г. Самарин не нашел нужным упомянуть, увлекшись «культом Ивана Грозного».

не имеет ничего общего с взглядом г. Яроша, возводящего Ивана Грозного без всяких оговорок в абсолютный идеал. Тем не менее, сваливая весь грех на общественную среду, Кавелин впал в крайность, несостоятельную в нравственном смысле столько же, сколько взгляд К. Аксакова несостоятелен в смысле историческом. Эти две противоположные крайности уравновешены во взгляде С. М. Соловьева, который делит грех пополам между царем и народом. «Признавая за Иоанном значение важного самостоятельного деятеля в нашей истории, С. М. Соловьев не находит, однако, возможным оправдать его ни с нравственной точки зрения, ни с точки зрения суровости нравов того времени». Но он не оправдывает также и того общества, которое отчасти активно, а еще более своею пассивностью благоприятствовало развитию таких характеров. При всем моем отвращении к нынешнему культу Ивана Грозного, я должен заявить, что безусловно согласен со взглядом моего отца, и если г. Самарин употребил этот взгляд, как орудие против меня, то он весьма ошибся.

Так же ошибся он, наполнивши свои статьи обильными цитатами из разных славянофильских сочинений в доказательство того, что старые славянофилы не были исключительными националистами, что они также проповедовали вселенские христианские идеи правды и добра. Но ведь я именно и утверждал, что в старом славянофильстве национализм был прикрыт этого рода универсальными идеями, от которых он стал освобождаться только у Каткова, а окончательно освободился лишь у г. Яроша и Комп. Но почему, спросит г. Самарин, считаю я эти благородные идеи за прикрасы, за «краски чуждые»? Да именно потому, что они «с годами спадают ветхой чешуей». Национально-политическая идея славянофилов пребывает и действует доныне в новых формах, а их универсально-христианский идеал оказался пропавшим без вести. Для убеждения г. Самарина в том, что приведенные им прекрасные места из сочинений старых славянофилов нисколько не противоречат моему взгляду на славянофильство, я даю ему следующее совершенно серьезное обещание: когда я буду иметь возможность перепечатать свои «Очерки из истории русского сознания», я присоединю к ним в соответствующих местах все без исключения его выписки из славянофильских сочинений, причем не изменю ни одного слова в своем тексте.

Многое в возражениях г. Самарина объясняется одним общим его недоразумением относительно характера и задачи моих «Очерков». Представьте себе землемера или топографа, который начертил план известной местности. Может быть, этот план совершенно неверен и никуда не годится, а может быть, он и верен, но для кого-нибудь не нужен или даже вреден. Но вот является критик, который подробно доказывает, что этот план есть намеренное извращение истины, потому что в нем изображение реки нисколько не напоминает действительную воду, а лес обозначен так, что невозможно разобрать отдельных деревьев и кустов. Нельзя сказать, чтобы такая критика была совершенно ложною: ведь это правда, что и река, и лес на плане вовсе не похожи на настоящие. Подобным образом справедливы и некоторые замечания г. Самарина: действительно, славянофильство в моих очерках имеет *не тот вид,* в котором оно представлялось самим славянофильским писателям и в котором оно дорого г. Самарину. Но мой почтенный противник не принял во внимание, что топографический план не есть пейзаж и что я занимался в своих очерках главным образом принципиальною критикою нашего националистического движения, а не воспроизведением прекрасных мест из разных славянофильских сочинений.

К сожалению, г. Самарин не ограничился тем, что мой «чертеж» разобрал с точки зрения ландшафтной живописи. К этому невинному, хотя и досадному недоразумению он присоединил другое, обвинивши меня в каких-то коварных умыслах и тайных целях, ради которых мне понадобилось заключить временной союз с «Вестником Европы» и «поморочить публику своим либерализмом» (подлинные слова г. Самарина). Все это есть такой же несомненный факт, как и мой переход в римское католичество, которое вдруг оказалось таким широким, что нисколько не препятствует мне быть, по уверению некоторых духовных журналов, протестантским рационалистом, мистиком, нигилистом, старовером и, наконец, иудеем[1].

---

[1] Г. Самарин издал свою статью против меня отдельною брошюрой и присоединил к ней дополнение, относящееся к настоящему моему ответу. Мои разъяснения его недоразумений он старается представить как уступки с моей стороны его возражениям. Разъяснять это новое недоразумение, кажется, нет надобности. Хотя я вовсе не стою за безусловную неизменность всех своих мыслей, но в данном случае мне не пришлось изменить ни одной из них.

IV

О ГРЕХАХ И БОЛЕЗНЯХ

— *Н. Страхов* «Наша культура и всемирное единство».— Замечания на статью г. Влад. Соловьева «Россия и Европа» («Русск<ий> вестн<ик>», июнь, 1888).

Много болезней точат безмерное тело России.
Н. Страхов.

Мне стыдно — за наше общество.
Он же.

Вот и почтенный автор «Рокового вопроса» объявил меня врагом отечества. То, что он говорит на эту благодарную тему, было уже высказано — и с большею силою — во многих газетных статьях. «Будь самим собою»,— сказал себе г. Страхов («Р<усский> в<естник>», стр. 252) — и вышел усердным, хотя и слабым подражателем газетных «патриотов». Есть, однако, важная разница между ними и нашим критиком, и — увы! — не в его пользу.

Быть может, читатели помнят, что статья «Россия и Европа» была написана на тему *о немощах русского просвещения и о пустоте славянофильских претензий.* Так как эти последние нашли себе систематическое выражение в известной книге покойного Данилевского, то мне и нужно было заняться ее разбором. Популярные газеты, представляющие нынешнее русское просвещение, естественно, были возмущены моим отрицательным взглядом, но не ограничились упреками во вражде к отечеству, а стали прямо опровергать мои положения, доказывая, что наша культура процветает, что в науках, искусствах, литературе мы отчасти уже превзошли Европу, а отчасти непременно превзойдем в самом близком будущем. Все это было хотя и недостоверно, но вполне понятно, натурально и последовательно. Если при этом мне приписывались и такие мысли и чувства, каких я никогда не имел, то это происходило, конечно, по искреннему недоразумению и извинялось быстротою газетной работы. Что же г. Страхов? Написавши на досуге целый трактат под заглавием: «*Наша культура* и всемирное единство», попытался ли он доказать цветущее состояние и высокую культурно-историческую самобытность нашего национального просвещения

указал ли он *в настоящем* хоть на один положительный и определенный задаток нашего великого будущего? Ничуть не бывало! Мнение о немощи русского просвещения есть настоящее, серьезное мнение самого г. Страхова. Высказавши его самым решительным образом в «Борьбе с Западом», почтенный критик и теперь не берет его назад, а еще подтверждает новым заявлением, говоря, что ему стыдно за русское общество. Правда, он горячо протестует против всякого сопоставления своего пессимизма с моим, однако поистине никакой «великой разницы в самом смысле упреков» не оказывается. По словам г. Страхова, упреки славянофилов (к ним причисляет он и себя в этом случае) относятся к общественному слою, «заправляющему у нас почти вполне и внешними, и внутренними делами, но никак не ко всему народу, взятому в его внутренних силах и *возможностях*» («Р<усский> в<естник>», <стр.> 254). Но кто же отрицал эти внутренние силы и возможности? Печально только то, что, оставаясь вечно под спудом — в «глубине» и «молчании»,— эти возможности ничуть не мешают той общественной действительности, за которую даже любвеобильному г. Страхову стыдно. Итак, из-за чего же этот почтенный писатель напал на меня в хвосте газетных обличителей? Признавши немощь действительного русского просвещения, он тем самым признал истинность моего взгляда и пустоту своего негодования.

Напрасно и неудачно затронувши эту сторону дела, Н. Н. Страхов сосредоточил свои усилия на защите, против меня, исторической теории Данилевского. Что при этом о самых существенных моих возражениях искусный критик старательно *умолчал*, а другим придал нарочно бессмысленный вид и *ни одного* серьезно не разобрал — это в порядке вещей и нисколько меня не удивило. Не удивился я и тому, что фальшивость или бессодержательность критических замечаний прикрыта обилием бранных восклицаний. Но что меня поразило,— несмотря на достаточное знакомство с самобытными приемами русской полемики,— это та бесцеремонность, с которою г. Страхов подставил, вместо основной мысли Данилевского, какую-то совсем иную, сославшись в оправдание на *свое собственное* прежнее суждение! По теории Данилевского, славянство[1] хотя и не имеет никакой всечеловеческой задачи (единое человечество здесь отрицается), но, будучи

[1] Сюда включаются греки, румыны и мадьяры, но исключаются поляки.

последним в ряду преемственных культурно-исторических типов и притом самым *полным* (четырехосновным), должно прийти на смену прочих, частью отживших, частью отживающих типов (Европа); славянский мир есть море, в котором должны слиться все потоки истории,—этою мыслью Данилевский заканчивает свою книгу, это есть последнее слово всех его рассуждений. Слияние же исторических потоков в славянском море должно произойти не иначе, как посредством великой войны между Россией и Европой. По поводу этого рокового кровопролития Данилевский прославляет войну вообще как единственный достойный способ решения мировых вопросов и даже сравнивает ее с явлением Божиим на горе Синае. Тем не менее г. Страхов уверяет, что это воззрение отличается духом кротости[1], допуская *в будущем* существование и развитие других культурно-исторических типов *рядом* со славянским, Данилевский высказывает и в целых главах своей книги развивает противоположную мысль; ее же поэтическим выражением завершает он и все свое исследование. Но г. Страхов на Данилевского и не ссылается: ему довольно привести *свой собственный* отзыв, сделанный при появлении «России и Европы» («Р<усский> в<естник>», <стр.> 213). Что же, однако, доказывает эта ссылка на самого себя, кроме того, что г-ну Страхову и в прежние времена случалось грешить против истины?

Старый и опытный литератор, он отлично знает недостатки и слабости читающей публики: ее невнимательность, забывчивость, предубежденность против известного рода мыслей, неспособность или неохоту вникать в умственные и нравственные предметы. Этими отрицательными свойствами, неизбежными у большинства читателей, г. Страхов пользуется с великою смелостью: на них главным образом рассчитана его последняя статья.

Если бы дело шло о чисто литературном споре, то я мог бы покончить мой ответ этим общим отзывом, предложивши в заключение всякому желающему сличить «замечания» критика со статьею «Россия и Европа» и с книгою Данилевского. Но вопрос об истинности или ложности новославянофильской теории прямо связан с самыми существенными вопросами русской жизни, и я нахожу невозможным оставить дело невыясненным.

---

[1] Особенно проявилось «славянское благодушие» и «терпимость» в отзывах автора «России и Европы» о протестантстве как об «отрицании религии вообще» и о католичестве как «продукте лжи, гордости и невежества».

I

При виде отвратительной и постыдной оргии человек напоминает своим ближним, что безмерно пьянствовать и объедаться — дело дурное и вредное; а на это ему с негодованием возражают: «Как? ты утверждаешь, что пшеница, вино и елей суть безнравственные вещи? Да где же твои доводы? Ну-тка докажи!» — Совершенно подобное «недоразумение» произошло между мною и г. Страховым. Он требует, чтобы я ему доказал — что бьг вы думали? — *безнравственность* принципа *народности*! «Очень жаль, что г. Соловьев, порицая так сильно принцип национальности, нигде не объясняет, чем же именно он противен нравственности, все равно высшей, или низшей» («Р<усский> в<естник>», <стр.> 207); и далее: «Безнравственность принципа народности г. Соловьев, кажется, считает вовсе и не требующею доказательств» (ibid.); и еще: «Понятно теперь, почему у г. Соловьева нет вовсе доводов, объясняющих безнравственность начала народности; таких доводов и быть не может» («Р<усский> в<естник>», <стр.> 213). Это, конечно, вполне понятно; но вовсе не понятно, почему г. Страхов искал у меня доводов для такой невообразимой нелепости, которая ему, Бог весь с чего, приснилась. Трудно поверить, чтобы тонкий ум почтенного критика не понимал различия между *национальностью* и *национализмом*, — ведь это то же самое, что различие между *личностью* и *эгоизмом*. Приходило ли кому-нибудь в голову утверждать, что в принципе личности есть что-нибудь безнравственное, тогда как безнравственность эгоизма не требует и доказательств. Распространяться о безнравственности национализма, или национального эгоизма, покушающегося на жизнь и свободу чужих народностей, было бы, безусловно говоря, столь же излишне, как доказывать безнравственный характер личного эгоизма. Но так как мания национализма есть господствующее заблуждение наших дней, то я и разбирал его с нравственной точки зрения в нескольких статьях, хорошо известных г. Страхову, но не принятых им во внимание. Гораздо легче требовать невозможных доводов в пользу выдуманной вами на смех нелепости, нежели возражать на действительные аргументы против любезного вам заблуждения.

Другое изобретение г. Страхова есть тот смешной и глупый поступок, который он мне приписывает на стр. 202: «В этих оценках, — говорит он (речь идет о на-

шей культуре),— очень ясно обнаружился тот *недостаток любви*, в котором упрекал его когда-то И. С. Аксаков. Г. Соловьев отвечал на это, что *он не раз заявлял о своей любви к России*». Ссылаться на свои заявления о любви к России я никак не мог по той простой причине, что никогда таких заявлений не делал. На самом деле было нечто совершенно другое. Покойный И. С. Аксаков, нападая на одну мою статью (напечатанную Н. Н. Страховым в «Славянских известиях»), сделал по недосмотру ошибочное замечание, будто, говоря о «вере» в народ, о «служении» народу, я ничего не говорил о «любви» к народу. В своем ответе я поправил эту фактическую ошибку И. С-ча, приведя те места моей статьи, где развивалось определенное *понятие* о том, в чем любовь к народу должна состоять и выражаться — именно в сочувствии истинным народным *потребностям*, в *деятельном* стремлении пособить настоящим не только материальным, но преимущественно духовным нуждам народа, причем как на образцы такой любви я указывал на ап. Павла, на князя Владимира Киевского, на Петра Великого[1]. Где же тут заявления о *своей* любви к России? Или г. Страхов не понимает, что одно дело — разбирать общеинтересный вопрос о сущности истинного патриотизма и совсем другое — заявлять о своих личных чувствах, которых никому не нужно знать? Покойный Аксаков не продолжал начатого им спора, но я мог ожидать, что г. Страхов покажет мне теперь ошибочность моих понятий (*понятий*, досточтимый критик, *понятий*!) о любви к народу или о патриотизме. Но он предпочел приписать мне небывалые заявления, чтобы иметь повод усомниться в моей правдивости. Любовь — восклицает он — доказывается не заявлениями! Вот глубокая и новая истина, сознание которой не помешало, однако, почтенному Н. Н. Страхову распространиться под конец о своих личных чувствах к России («Р<усский> в<естник>», <стр.> 255).

Не буду перечислять других случаев, где г. Страхов заменяет возражение изобретением. Ограничусь общим и кратким ответом на все такие случаи: *Не послушествуй на друга твоего свидетельства ложна*. Для критика, столь уважающего, по-видимому, заповеди десятословия, этого будет достаточно. Что же касается до читателей, которым

[1] См. «Национальный вопрос в России». Выпуск 1. 3-е изд., стр. 50—53. Первоначально мой ответ Аксакову был напечатан в «Православном обозрении» (апр. 1884).

г. Страхов взялся «помочь в этом деле» («Р<усский> в<естник>», <стр.> 203), то считаю небесполезным напомнить им в нескольких кратких тезисах свои мысли о национальности вообще и о России в частности.

1. Народность есть положительная сила, и всякий народ имеет право на независимое (от других народов) существование и на свободное развитие своих национальных особенностей[1].

2. Народность есть самый важный фактор природно-человеческой жизни, и развитие национального самосознания есть великий успех в истории человечества[2].

3. Национальная идея, понимаемая в смысле политической справедливости, во имя которой защищаются и освобождаются народности слабые и угнетенные, имеет высокое нравственное значение и заслуживает всякого уважения и симпатии[3].

4. Национализм, или национальный эгоизм, т. е. стремление отдельного народа к утверждению себя на счет других народностей, к господству над ними,— есть полное извращение национальной идеи; в нем народность из здоровой, положительной силы превращается в болезненное, отрицательное *усилие*, опасное для высших человеческих интересов и ведущее самый народ к упадку и гибели[4].

5. Русский народ обладает великими стихийными силами и богатыми задатками духовного развития[5].

6. Национальная самобытность России, проявившаяся, между прочим, в нашей изящной литературе, не подлежит сомнению[6].

7. Истинный дух русской народности, определяемый высшим нравственным началом, выразился в обстоятельствах, сопровождавших возникновение русского государства (призвание варягов), а также крещение Руси, потом в реформе Петра Великого и, наконец, в восприимчивом, отзывчивом и всеобъемлющем характере русской поэзии[7].

8. В настоящее время, при искусственном возбуждении в русском обществе грубо эгоистических инстинктов

---

[1] Ibid., стр. 10, 32, 115.
[2] Ibid., стр. 30, 31.
[3] Ibid., стр. 115.
[4] Ibid., стр. 10.
[5] Ibid., passim.
[6] Ibid., стр. 140.
[7] Ibid., вся глава «О народности и народных делах России».

и стремлений, а также вследствие некоторых особых исторических условий, духовное развитие России задержано и глубоко извращено, национальная жизнь находится в подавленном, болезненном состоянии и требует коренного исцеления[1].

Если бы г. Страхов серьезно и искренно держался тех мнений, которые он не раз высказывал, начиная от «Рокового вопроса» и кончая заключительными страницами «Борьбы с Западом», мнений, вполне совпадающих с последним и самым важным из моих тезисов, он должен бы был не вооружаться против меня, а поддерживать и руководить мой слабый ум в трудном деле исследования наших общественных грехов и болезней. А вот теперь вместо того приходится заниматься болезненными продуктами самого г. Страхова.

II

«Что значит «единое по природе» человечество? По обыкновенному пониманию это значит, что *природа у всех людей одна,* что они *равны* между собою по своей природе, а следовательно, и «по нравственному назначению». Г. Соловьев сам нередко употребляет это слово *равенство;* но потом без всяких оговорок ставит на место его *единство,* а «единству» он дает совершенно другой смысл — и в этом-то простейшем софизме заключается источник всего его воодушевления! — Под единством он разумеет такое отношение между людьми, по которому они образуют единое и нераздельное целое» («Р<усский> в<естник>», <стр.> 205). В указанный г. Страховым софизм я впал бы действительно лишь в том случае, если бы мое понятие о человечестве как едином и нераздельном целом допускало существенное неравенство его частей (по отношению к абсолютной цели их бытия); если же я имею о человечестве как целом такое понятие, которое необходимо требует равенства (в указанном отношении) всех его частей и элементов (народов и неделимых), то я могу, без всякого софизма, под единством целого разуметь и равенство его частей. Поэтому г. Страхову вместо не идущих к делу рассуждений об отвлеченных возможностях, о том, что части целого *«могут* быть различны по своему достоинству» и т. д. (206), следовало бы прямо разобрать утверждаемую мною идею единого человечест-

[1] Ibid., глава «Россия и Европа».

ва. Подойдя к ней, наконец, после многих обходов, г. Страхов жалуется на то, что я подтверждаю свою мысль лишь глухими ссылками на различные авторитеты: на Сенеку, на ап. Павла, на положительно-научную философию, т. е. на Огюста Конта (?). «Не слишком ли уж много этих ссылок?» (217). Из многого выберем наилучшее. По учению ап. Павла (I Кор. XII, и Ефес. IV), истинное, возрожденное во Христе человечество есть единое живое целое, духовно-физический организм, реально несовершенный, но возрастающий и развивающийся до идеальной полноты и совершенства; члены этого организма безусловно солидарны между собою, все необходимы для каждого и каждый необходим для всех, так что благосостояние или страдание одного прямо отзываются благосостоянием или страданием всех других; и так как каждый имеет свое безусловное значение, свое незаменимое место в общей жизненной цели, то, следовательно, все по отношению к целому безусловно равны между собою. Эта идея всеединого человечества, несмотря на свою общность, достаточно определенна именно в том смысле, что в ней единство целого совпадает с равенством всех частей, а потому на почве этой идеи я употреблял и — не во гнев г. Страхову — всегда буду употреблять эти два термина как однозначащие. Но почтенный критик, избалованный Данилевским с его столь точною «анатомией» человечества, требует и от меня чего-нибудь в этом роде. Он находит, что я должен бы хоть намекнуть на то, как я представляю себе самую *организацию* человечества. Почему же только намекнуть? Без сомнения, анатомическая точность Данилевского для меня недостижима, но некоторые прямые и определенные (хотя весьма неполные и отрывочные) указания на основную органическую форму человечества г. Страхов может найти у меня, но только, разумеется, не в статье «Россия и Европа». Да и зачем ему искать этого именно тут? Г. Страхов может, конечно, без каких-нибудь особенных затруднений получать всякие книги и брошюры. Но, наверное, этот великодушный критик никогда не воспользуется своим удобством для ознакомления с моими мыслями: ему слишком выгодно побеждать меня в пустом пространстве. «Какое же право, — продолжает он, — мы имеем называть что-нибудь организмом, если не можем указать в нем ни одной черты органического строения? Вместо того г. Соловьев с величайшими усилиями вооружается против культурно-исторических типов Данилевского и старается подорвать их

со всевозможных сторон, очевидно, воображая, что когда человечество явится перед нами в виде бесформенной, однородной массы, в виде простого скопления человеческих неделимых, тогда-то оно будет всего больше походить на живое целое» (219). Откуда, однако, такое странное рассуждение? Как будто кроме несуществующих «культурно-исторических типов» нельзя найти у человечества действительных частей и органов? А деление на Восток и Запад? А разные племена и народы, религиозные и социальные корпорации — чем же это не черты органического строения? Ведь ничего этого я не отрицаю, а следовательно, и не могу видеть в человечестве простого скопления неделимых. Но что поделаешь с г. Страховым? Ему нужна альтернатива: «или культурно-исторические типы, или бесформенная, однородная масса!» Так ему хочется — и все тут: der Wille ist ein Ungrund.

С этой точки зрения нечего удивляться, что почтенный критик собирает на мою голову самые противоречивые укоры. Хочется ему на стр. 207, чтобы я высокомерно относился к Западу, и вот я высокомерен до наглости; хочется на стр. 252, чтобы я был подобострастен перед Европой, и вот я раболепствую до холопства. Захотелось г. Страхову на стр. 248, чтобы я был чрезвычайно наивен, и я поражаю всякого своею наивностью, а на стр. 229, по той же творческой воле г. Страхова, я являю небывалый доселе пример коварства. Особенно тяжела пришлась мне эта глава: «Объединители». Попрекнувши меня Александром Македонским, римскими гонителями христиан, а равно и испанскою инквизициею, г. Страхов идет далее в глубь времен и довольно прозрачно намекает на мою солидарность с царем Навуходоносором, причем сам является сторонником бедных евреев, сидевших на реках Вавилонских и плакавших (стр. 233). Ну, это уж чересчур! Как будто не видно всякому, кто из нас двоих сидит на реках Вавилонских и кто пляшет перед истуканом на равнине Дура... Впрочем, г. Страхов шуток не любит. Итак, скажу ему прямо и серьезно. Приписывая мне сочувствие к насильственному объединению, он имел в виду вопрос о соединении церквей, о котором я писал в «Руси» покойного Аксакова, в «Православном обозрении» и в «Славянских известиях» под его же редакцией. Прошу же его сказать, предлагал ли я когда-нибудь (в помянутых ли статьях или где бы то ни было) для этого объединения другой путь, кроме свободного и сознательного, на всестороннем обсуждении спорных пунктов основанного согла-

шения обеих сторон? Указывал ли я другое практическое средство для желанной мною цели, кроме полной религиозной и научной свободы? Утверждал ли я когда-нибудь, что «духовное царство» Рима есть совершенный идеал всемирного единства? А затем прошу его сообразить, что заведомо ложное причисление им меня к сторонникам насильственного объединения тем более неприлично, что самые близкие и реальные примеры такого объединения находятся, как ему хорошо известно, совсем не там, где он их указывает.

III

«Обо всей истории (?) культурно-исторических типов, об этой «естественной системе» истории г. Соловьев, на основании своего разбора, произносит следующий заключительный приговор: эта система, соединяющая разнородное и т. д. Боже! как громко и резко, а какая путаница! Я хочу сказать, что тут набраны всякие, самые разнородные, но все общие упреки, так что эту характеристику можно отнести ко всякому очень плохому рассуждению» («Р<усский> в<естник>», <стр.> 219). В *общем* заключении из подробного разбора теории Данилевского я только то и хотел сказать, что эта теория принадлежит к числу «очень плохих рассуждений». А частные основания для этого общего суждения находятся в самом разборе. Но на г. Страхова мне не угодить. С одной стороны, он недоволен «общими упреками», а с другой — ему не нужны «частные доказательства». «Если система Данилевского,— продолжает он,— несостоятельна, то, очевидно, нужно открыть ее *главный грех,* и тогда мы вполне поймем ее несостоятельность, и не нужно будет подбирать разных частных доказательств, из которых не выходит одного общего» («Р<усский> в<естник>», <стр.> 219, 220). Главный грех в «системе» Данилевского состоит в том, что она основана на *мнимой* величине, ибо культурно-исторических типов в смысле Данилевского, как это указано и, с вашего позволения, доказано в моем разборе, не существует и никогда не существовало в действительности. Г. Страхов сам это знает, а потому и старается как-нибудь обойти мои частные доказательства.

Вместо того, чтобы показать мне действительность выдуманного Данилевским деления, г. Страхов пускается в длинное рассуждение о естественной системе вообще. Рассуждение это начинается такими словами: «Прежде

всего, г. Соловьев, *без сомнения, вовсе* не понимает требований естественной системы» («Р<усский> в<естник>», <стр.>220),— а продолжается на следующей странице так: «Должно быть, однако же, г. Соловьев кое-что знает о естественной системе». Это великодушное противоречие не соблазняет меня, однако, настаивать на своем понимании естественной системы. Я рад и тому, что с полною ясностью понял то боковое движение, посредством которого г. Страхов хочет уйти от «рокового вопроса» о *действительности* культурно-исторических типов. Поговоривши достаточно о равнобедренных треугольниках и т. п., искусный критик выбирает, наконец, изо всех моих возражений одно, наименее важное, но не для того, чтобы его опровергать, а ради такого заключения: ну что за беда? одна ошибка не в счет! ведь это только при непонимании естественной системы можно воображать, что она должна быть сразу вполне точною и безошибочною! У читателя, которому г. Страхов «помогает» в этом деле, так и остается впечатление, что в теории Данилевского указана *только одна* ошибка, да и то маловажная. Но неожиданно для почтенного критика в числе его читателей оказался и я, и тут уже ему придется помогать самому себе. Мне-то уж он не станет говорить об «одной» ошибке, когда я показал, что защищаемая им теория вся сплошь состоит из ошибок и, следовательно, ни в каком случае «естественною системой» быть не может. По справедливому замечанию г. Страхова, ошибочное причисление кита к рыбам не мешало сим последним составлять естественную группу. Но что бы он сказал о такой зоологической системе, которая сверх причисления кита к рыбам разделяла бы всех животных на пять классов: рыб, канареек, лошадей, млекопитающих и медведей? Была ли бы это тоже «естественная» система, только нуждающаяся в поправках для своего совершенства? Если г. Страхов уверен, что такое сравнение не идет к защищаемой им исторической классификации, если он допускает в ней в самом деле только *одну* ошибку, то ему следовало бы доказать, что все остальные мною выдуманы. Но у него другая забота: терзаемый раскаянием, что сделал мне одну, хотя кажущуюся, но все-таки уступку, он предпринимает новый, еще более искусный и сложный маневр, чтобы обратить признанный им промах в заслугу Данилевскому. Сначала говорилось так: «Кит, о котором идет речь,— финикияне. Данилевский вовсе не рассуждает об этом народе и его истории; он только голословно, ссылаясь на одну

лишь *общеизвестность,* соединил его (в своем перечислении типов) в один тип с ассириянами и вавилонянами» («Р<усский> в<естник>», <стр.>222). А через страницу (224) оказывается, что Данилевский поступил так потому, что «вздумал воевать против того *недостатка научной строгости,* который так обыкновенен в исторических сочинениях и так по душе приходится г. Соловьеву». И далее: «Данилевский пожелал ясного и *точного* распределения фактов, общей группировки их по степени их естественного сродства, и предложил теорию культурных типов. Вот его преступление против тех, кому низшие требования науки мешают предаваться высшим полетам» (225). Таким образом выходит, что автор «культурно-исторических типов» голословным утверждением по предмету, ему неизвестному и, однако, прямо входящему в его задачу, доказал свою научную строгость и стремление к точному распределению фактов, а я, указавши на ошибочность его голословного утверждения, обнаружил тем презрение к низшим требованиям науки. Ну разве это не верх полемического искусства?

Менее искусно, но, быть может, еще более удачно, с своей точки зрения, поступает г. Страхов по поводу одной из логических несообразностей в классификации культурных типов. Эти последние, по Данилевскому, расчленяются на меньшие этнографические группы; так, напр<имер>, на стр. 105 своей книги (изд. 2-е) он расчленял эллинский культурно-исторический тип на три группы: ионийскую, дорийскую и эолийскую. Но так как по его системе вся романо-германская Европа есть не более, как один из культурно-исторических типов наряду с Грецией, то и выходит явное противоречие логическому правилу, требующему, чтобы расчленения однородных групп находились в аналогическом отношении или соответствии между собою. Этого-то соответствия и нет между романо-германскою Европой и Грецией; ибо первая расчленяется на целые великие народы, говорящие совершенно различными языками (как, напр<имер>, англичане и испанцы), тогда как в Греции ее подразделения: ионийцы, дорийцы и эолийцы — были лишь близкие между собою ветви одного и того же народа, говорившие одним и тем же языком, лишь с незначительными диалектическими различиями. Г. Страхов хорошо понимает, что эта несообразность поважнее «кита» и что ее одной вполне достаточно, чтобы в корне подорвать всю систему Данилевского, которая ведь для того только и придумана, чтобы отнять у «Европы» всякое универсальное значение и низве-

сти ее на степень одного из многих типов культуры. Ввиду этого г. Страхов, полагаясь, с одной стороны, на невнимательность читателей, а с другой стороны, на достоверность единомышленных ему газет, утверждавших, что я «выбыл из строя», решился на отчаянное средство: он прямо и просто утверждает, что Данилевский никогда и не думал об этнографическом расчленении своих типов. Читайте сами: «Никогда этой мысли не было у Данилевского. Под членами он тут понимал всякого рода исторические *события* и хотел сказать, что только события, относящиеся к истории одного культурного типа, бывают связаны между собою столь же тесно, как *события другого типа* между собою» («Р<усский> в<естник>», <стр.> 225). Пощадите хоть мертвых, г. Страхов! Подумайте хорошенько, что́ вы тут взвели на вашего покойного друга! Ведь его культурные типы, как вы сами перед тем настойчиво утверждали на стр. 218, суть *анатомические группы,* и вдруг эти анатомические группы расчленяются на *события*! Из каких «событий» состоит запястье у млекопитающих, почтенный магистр зоологии? Какое безмерное презрение к своей публике нужно иметь, чтобы предлагать ей такие «сапоги всмятку»! Но пусть читатели «Русского вестника» считаются сами с г. Страховым за это явное оскорбление. Меня более интересует та смелость, с которою он отрицает *фактическую* истину. Ведь это факт, что Данилевский принимал этнографическое расчленение культурных типов. Или, разделяя греческий тип на ионийцев, дорийцев и эолийцев, он и мысли не имел об этнографическом расчленении? Следует надеяться, что г. Страхов не прострет своего полемического искусства до того, чтобы в новом издании «России и Европы» выпустить из текста все неудобные ему страницы. Я знаю, впрочем, немало примеров такого «строго научного» исправления книг и документов, и г. Страхов, следуя этим путем, не вышел бы из пределов современной русской «самобытности». Заметим, однако, что маленькие полемические победы, достигаемые подобными дешевыми способами, совершенно призрачны. Положим, например, что г. Страхову удалось надеть шапку-невидимку на стр. 105 в книге «Россия и Европа» — разве от этого действительное значение этнографических расчленений сколько-нибудь изменится? Различие между французами и шведами останется все-таки несоизмеримо бо́льшим, нежели между ионийцами и эолийцами, и все-таки невозможно будет ставить на одну доску такую многонародную группу, как Европа, с такими простыми национальными единицами, как Китай, Египет или Греция.

IV

Если г. Страхов не усомнился даже покойному Данилевскому приписать явную нелепость о расчленении анатомических групп на события, то нечего удивляться, что он мне приписывает, хотя и с противоположными целями, не меньшую нелепость, а именно, будто бы, по-моему, приведение в движение и остановка маятника не суть явления движения и могут совершаться вопреки механическим законам. Чтобы навязать мне эту несообразность, он приводит мой пояснительный пример без начала и конца — без конца в полном смысле, так как обрывает его на слове: *которой.* — Это рассуждение, замечает г. Страхов, «чрезвычайно просто». Особенно просто сделалось оно с тех пор, как он упростил его по способу того мифического разбойника, который отрубал голову и ноги у путешественников неподходящего для него роста.

Прошу позволения привести упрощенное г. Страховым рассуждение (оно и так невелико), чтобы видно было, зачем почтенному критику поневоле пришлось остановиться на слове «которой». «Истины механики и физики суть непреложные законы в порядке материальных *явлений;* но распространяемость этих законов на область действующих *причин,* их безусловное значение для всех возможных порядков бытия — это есть вопрос философского умозрения, а не истина положительной науки. (Отселе начинается цитата г. Страхова.) Маятник качается по строго определенным законам механики; но признавать далее, что и остановлен, и приведен в движение маятник может быть исключительно только механическою причиной, — значит из области научной механики переступать на почву той умозрительной системы, для которой... (здесь прерывается мое «упрощенное» рассуждение) — *для которой и человек, нарочно останавливающий маятник по каким-нибудь психическим побуждениям, есть, в сущности, не более, как механический автомат»*[1]. Теперь всякому ясно, что малоупотребительный перерыв фразы на слове «которой» был безусловно необходим для г. Страхова, так как иначе он не мог бы вывести из моих слов той нелепости, которая так его воодушевила. Без этого «упрощения» моей мысли ему неудобно было бы ссылаться на один из законов механики, когда дело идет о значении и пределах са-

---

[1] «Нац<иональный> вопр<ос> в России». Вып. 1. 3-е изд., стр. 199—200.

мой механической причинности вообще,— аргументация, свойственная плохим школьным богословам, которые, например, боговдохновенность священного писания доказывают отдельными текстами самого писания, утверждающими эту боговдохновенность.

Правда, кроме первого закона механики г. Страхов ссылается еще на «великие философские учения Декарта и Лейбница»; но эта ссылка, очевидно, предназначена *ad usum* тех читателей, для которых Декарт и Лейбниц суть страшные слова вроде «металла» и «жупела». Ибо всем прочим должно быть известно, что учения названных философов могут быть велики и важны в каком-нибудь другом отношении, но только не в том, о котором идет речь. Вопрос о взаимодействии духа и материи есть, как всякому известно, больное место картезианского дуализма и лейбницевой монадологии. Всем известны жалкие попытки решить задачу на почве этих систем. Теория «окказиональных причин» картезианца Гейлинкса и «предустановленная гармония» Лейбница остались в истории философии как последние образцы тех метафизических вымыслов, ни на чем не основанных и ничего не объясняющих, которые изобретались в таком обилии греческими философами и средневековыми схоластиками и более обнаруживали, нежели прикрывали бессилие отвлеченного рассудка.

Но допустим, что в «окказионализме» и «предустановленной гармонии» заключается серьезная философская мысль; допустим даже, что этими теориями удовлетворительно решен вопрос об отношении между духом и веществом и что если они мне кажутся жалким вздором, то только потому, что я их не понимаю. Все это я могу допустить без малейшего ущерба для моего аргумента. Припомним, в самом деле, из-за чего, собственно, вышел весь этот разговор о механике и о «великих учениях». Я утверждал (и утверждаю), что г. Страхов, как сторонник механического мировоззрения, представляющего одно из направлений западной мысли, есть западник, притом западник односторонний, и что его «борьба с Западом» есть лишь звук, коего «значенье темно и ничтожно». На это г. Страхов отвечает, что он не материалист и что он держится механического мировоззрения не только на физических, но и на метафизических основаниях, именно в смысле «великих философских учений Декарта и Лейбница». Такой ответ мог бы быть уместен, если бы два названные философа принадлежали не к Западу, а к ка-

кой-нибудь другой стране света. Но так как совершенно несомненно, что системы Декарта и Лейбница суть произведения западной и притом односторонней, отвлеченно метафизической философии, то апелляция к ним от обвинения в западничестве защитить не может. И какими бы полемическими любезностями ни осыпал меня по этому поводу почтенный критик, все-таки остается неопровержимым, что он принадлежит к числу односторонних западников и что его борьба с Западом есть явление — говоря его словами — *загадочно-нелепое.*

V

«Г. Соловьеву известны мои три книги; но теперь мне ясно, что он главного в них не мог понять, несмотря на свои занятия философиею» («Р<усский> в<естник>», <стр.> 249). Что правда, то правда. В самом деле, я не понимал да и не мог понять *главного* в произведениях г. Страхова, хотя и имел касательно этого некоторое смутное ощущение. Занятия философией никак не могли мне «помочь в этом деле» — помог, сам того не замечая, г. Страхов, и теперь я с совершенною уверенностью утверждаю и сейчас докажу, что «главное» в мыслях и рассуждениях почтенного критика стало для меня вполне прозрачно. Предмет — стоящий внимания, так как он касается, помимо г. Страхова, некоторых общих грехов и болезней. В следующих словах (стр. 250) автор трех книг раскрыл мне причину моего непонимания, а тем и устранил оное: «О чем бы я ни заговорил и как бы ни старался *быть ясным и занимательным,* есть множество читателей, которые не хотят ничего слушать; *нимало не заинтересовываются моими рассуждениями,* а сейчас же пристают ко мне: да вы кто такой? выкиньте ваше знамя! — Это приводит меня в отчаяние». — Читая это признание, я начинал прозревать, а окончательно озарился разумением, прочтя следующее подстрочное примечание: «Недавно г. Модестов очень жалел, что никак не может дать мне определенной клички: пантеист ли он, говорит обо мне г. Модестов, деист ли, исповедует ли он положительную религию, материалист ли он, идеалист ли он, либерал ли он, консерватор ли он — одним словом, кто г. Страхов в области философии и политики, для меня оставалось и до сих пор остается неизвестным. Какое (это г. Страхов восклицает) поистине праздное любопытство (?) и какое обидное невнимание (?!). Г. Модестов наготовил много разных клеток

и занят вопросом, в какую меня посадить... Он только об этом и говорит и, к моему огорчению, вовсе не коснулся вопросов, которым посвящена моя книга».

Если бы пантеизм, положительная религия, идеализм, либерализм и т. д. были в самом деле клетками, изобретенными г. Модестовым, то желание посадить в одну из них г. Страхова было бы неосновательно и даже противно действующим законам. Но так как дело идет не об изобретениях г. Модестова, а о существующих в человечестве испокон века точках зрения на основные вопросы жизни и знания, то нет ничего праздного и обидного в желании узнать, как относится известный автор к этим точкам зрения, т. е., другими словами, какое окончательное решение общеинтересных задач он предлагает, во что он верит, в чем убежден. И если относительно г. Страхова «множество читателей», с г. Модестовым во главе, не могло удовлетворить своего законного желания, то, во-первых, спрашивается: кто в этом виноват? А во-вторых, предполагая даже, что виновата исключительно непонятливость читателей, г-ну Страхову следовало бы не обижаться и не отчаиваться, а помочь этому множеству хотя и непонятливых, но искренних и благонамеренных людей: ведь счел же он «некоторым долгом» помочь им в деле гораздо менее интересном (стр. 203). Никто, конечно, не требовал от г. Страхова, чтобы он приписался исключительно к какой-нибудь одной философской или политической категории. Без сомнения, ни одна из них не исчерпывает живой истины. Охватить все прямым взглядом из одного умственного средоточия есть задача для человека непосильная, и преследование ее может порождать только односторонние, узкие и ограниченные воззрения. Ничто не препятствует г. Страхову объявить себя сторонником какой угодно синтетической системы, хотя бы своей собственной. Требуется только, чтобы это был действительный синтез, т. е. *определенное* сочетание различных умственных и жизненных начал, а не хаотическое смешение разнородных взглядов, взаимно себя уничтожающих. Наверное, «множество» недоумевающих читателей было бы в высшей степени довольно, если бы г. Страхов, не приписываясь ни к одному из существующих *измов,* мог бы указать им на свое собственное, хотя бы очень сложное, но определенное и положительное решение главных философских и социальных вопросов. Но он вместо этого указывает на ясность и занимательность своих рассуждений. Ну, не явное ли это недоразумение? Читатель спрашивает автора: кто вы такой, т. е. как отно-

ситесь вы к истине, чем можете удовлетворить существенные потребности нашего ума и сердца? — а автор на это отвечает: «Я человек, старающийся ясно и занимательно рассуждать о разных предметах». Вот прекрасный вариант к евангельскому изречению о змее вместо рыбы. И не вправе ли всякий читатель прийти к такому заключению: «Если так, если все дело только в ясности и занимательности, то уж извините — мне ваших рассуждений и даром не надо: для занимательности у меня есть «Тысяча и одна ночь» и пародии г. Буренина, а для ясности — учебник алгебры профессора Давидова. У вас же я искал «вечных истин», но нашел их только в одном заглавии».

Равнодушие к истине — вот то «главное» в произведениях г. Страхова, чего я прежде не понимал и что выяснилось для меня из его краткого ответа г. Модестову и «множеству» недоумевающих читателей. Теперь мне понятно, почему г. Страхов может бороться с Западом под западным знаменем, почему он с одинаковым жаром, ясно и занимательно защищает мистическую идею славянофильства и механическое мировоззрение западных ученых: последнее, очевидно, привлекает его своею ясностью, а первая кажется ему особенно занимательною. А что тут есть несовместимость с точки зрения истины, то какое же до этого дело ясному и занимательному критику? Истина для него есть клетка, а он хочет гулять на свободе. Г. Страхов равнодушен к истине принципиально, для него самый вопрос об истине не имеет смысла, и когда его спрашивают, как он относится к этому вопросу, он совершенно искренно обижается и даже приходит в отчаяние. При таком умственном настроении, несмотря на все старания быть ясным и занимательным, легко впасть в такие странности, которые иначе были бы совершенно необъяснимы. Вот как, например, толкует г. Страхов название своей книги. Эти слова: *борьба с Западом* — «выражают желание труда, твердой умственной работы, при которой одной невозможно рабство перед авторитетом». Итак, желать труда, призывать к твердой умственной работе значит — бороться с Западом! Очевидно, равнодушие к истине доходит здесь до полного невнимания к объективному значению человеческого слова.

Истина есть право на существование. Народы Востока, за исключением евреев, видевшие в самом Боге небесном одну только абсолютную *силу,* естественно преклонялись и на земле только перед проявлением внешней силы, перед грубым фактом, не спрашивая у него никакого вну-

треннего идеального оправдания. Отсюда то равнодушие к истине, то уважение ко всякой искусной и успешной лжи, которым всегда отличалась восточная половина человечества. Отсюда же отсутствие у нее всякого понятия о человеческом достоинстве, о правах личности. Если все решается перевесом силы, то, естественно, человек может иметь значение не в качестве человека, а только в меру своей фактической силы[1].

Равнодушие к истине и презрение к человеческому достоинству, к существенным правам человеческой личности — эта восточная болезнь давно уже заразила общественный организм русского общества и доселе составляет корень наших недугов. Это признавали и некоторые беспристрастные славянофилы (напр<имер>, Киреевский), но предлагали лечить восточную болезнь погружением в исключительно восточное миросозерцание. Едва ли уместно применение такого гомеопатического принципа к общественной жизни. Г. Страхов, сам жертва нашего общественного недуга, признает, с своей стороны, что безмерное тело России нездорово. Он предлагает и способ исцеления, но это даже не гомеопатия, даже не знахарство: он объявляет, что мы будем здоровы, если только *будем сами собою.* «Греки говорили: *познай самого себя,* а нам, кажется, всего больше нужно твердить: *будь самим собою*!» (252). Но что же такое, по-вашему, «быть самим собой», как не быть духовно здравым? Значит, все ваше лечение сводится только к тому, чтобы твердить больному: *будь здоров*!

Будьте здоровы, г. Страхов!

V

МНИМАЯ БОРЬБА С ЗАПАДОМ[2]

I

Борьба между Западом и Востоком, между Европой и Азией, давно уже перешла у нас из области чистой литературы на совершенно иную почву, где дело решается

---

[1] Поэтому всякое личное противодействие силе, всякая борьба *против течения* считаются на Востоке безумием. Г. Страхов с истинно восточною самобытностью объявил «неодобрительным поступком» мой единоличный протест против повального национализма, обуявшего в последнее время наше общество и литературу.

[2] *Страхов Н.*<*Н.*> «Борьба с Западом в нашей литературе». Кн. 2, 2-е изд. Спб., 1890.

не аргументами мыслителей, а инстинктами толпы, и где Запад потерпел очевидное поражение, а начала восточные, именно китайские, достигли полного торжества. Тем не менее почтенный Н. Н. Страхов опять возобновляет свою *Борьбу с Западом в нашей литературе*. Борьба эта, как было не раз указано, представляет собою нечто странное не только по времени, но и по существу. Автора спрашивали: почему критические рассуждения о различных явлениях умственной жизни с точки зрения идей и принципов, выработанных в Западной Европе и оттуда перешедших к нам,— рассуждения, которые, в сущности, могли бы принадлежать любому образованному и толковому европейцу консервативного направления,— почему эти рассуждения выдаются за какую-то борьбу с Западом? На это г. Страхов дал (и ныне в своем последнем издании воспроизводит) несколько ответов, коих отношение к делу одинаково неясно. Во-первых, он заметил, что уже и то хорошо, что он пишет как образованный и толковый европеец. Без сомнения, хорошо, но при чем же тут борьба с Западом? Во-вторых, распространившись на нескольких страницах о том, что всякие «знамена» вообще суть пустяки и что их выкидывают только легкомысленные крикуны, досточтимый критик неожиданно признается, что и он выкинул знамя, за которое стоит и которым гордится, так как написана на нем проповедь серьезного умственного труда. Проповедь превосходная, но, опять, где же тут борьба, да еще с Западом, который именно и отличается серьезным умственным трудом? Такую проповедь следует назвать *подражанием Западу*, а не борьбою с ним. Вот если бы г. Страхов проповедовал лень и праздность, то тут была бы хотя и не борьба, но по крайней мере некоторая противоположность с жизненным настроением Запада. Наконец, третий ответ сводится к замечанию, что не в заглавии дело. Конечно, не в заглавии, а в несчастной претензии бороться с Западом. Эта претензия выражается не в одном заглавии, а и во множестве фраз, которые хотя и не имеют определенного содержания, но дают общий тон книге. Именно это противоречие между тоном фраз и действительным характером мыслей и производит неприятное впечатление чего-то фальшиво-притязательного и празднословного,— главный недостаток всего этого сборника статей, из которых многие, несмотря на то, читаются не без пользы и удовольствия.

В настоящее, вновь составленное издание второго выпуска вошли из первого издания лишь те статьи, которые еще менее всего прочего имеют отношение к борьбе с Западом, таковы: содержащий много верных замечаний обзор русской литературы, начиная от Ломоносова, и весьма искренно и горячо написанная, но односторонняя и ни к чему положительному не приводящая критика нигилизма. Затем вновь помещена некогда весьма известная и доныне сохранившая весь свой интерес статья «Роковой вопрос» с приложениями и дополнениями, никогда не бывшими в печати. В этом небольшом, но действительно замечательном и прекрасном произведении почтенный автор в самом деле боролся, правда, совершенно безуспешно, и притом не с Западом, а лишь с непроницательностью наших тогдашних патриотов, принявших г. Страхова за переряженного поляка, коварного врага России[1].

Все это составляет лишь меньшую часть книги. Бóльшая же занята полным воспроизведением всех полемических статей г. Страхова против проф. Тимирязева и меня из-за сочинений Н. Я. Данилевского «Дарвинизм» и «Россия и Европа». Уж не тут ли, наконец, завязалась, хотя и поздно, действительная борьба с Западом? Конечно, проф. Тимирязев, как дарвинист, примыкает к известному западному учению; но ведь и Данилевский с г. Страховым, как *антидарвинисты,* примыкают к тем, также западным, ученым, которые, не дожидаясь русской книги, высказали все существенные возражения против теории происхождения видов путем естественного подбора. Вот если бы этой теории г. Страхов и его учитель противупоставили свою, *не западную,* тогда можно было бы говорить о борьбе с Западом. А если все дело в *критике* дарвинизма, то не с Западом же боролись Миворт, Мильн-Эдвардс, Негели, Виганд и прочие *западные* предшественники Данилевского.

Что касается полемики со мною, то г. Страхов хорошо знает, что мои воззрения основаны на идее вселенского христианства, идее по происхождению своему не западной, а скорее восточной, по содержанию же и значению своему стоящей выше всяких местных противуположностей. Значит, и я вовсе не гожусь в представители

[1] Статья, появившаяся с подписью *Русский* в журнале «Время» в 1863 г., возбудила всеобщее негодование, и автору пришлось защищать себя и оправдываться не только перед Катковым, но и перед Аксаковым.

Запада, с которым будто бы борется г. Страхов. Тем не менее полемические статьи г. Страхова в защиту «России и Европы» Данилевского составляют единственную часть его книги, имеющую некоторое, хотя кажущееся, отношение к борьбе с Западом.

Воспроизведение моим почтенным противником этих статей заставляет и меня вернуться к спору, представляющему не один только отвлеченный интерес. Напомню сначала, как было дело. Н. Я. Данилевский, общественный деятель в некоторых отношениях достойный и заслуженный, перейдя от фурьеризма к славянофильству, задался несчастною мыслью возвести смутное национальное самодовольство славянофильских поэтов и публицистов в определенную рассудочную и наукообразную теорию. Для этого он воспользовался идеей культурно-исторических типов, высказанной Гейнрихом Рюккертом в его «Lehrbuch der Weltgeschichte». Рюккерт, как историк, знал, что построить на принципе племенных и национальных культур целую философию истории, т. е. объяснить им историческое развитие человечества или даже только систематически провести этот принцип по всей истории,—дело совершенно невозможное, за которое он и не взялся, ограничившись лишь общими указаниями на (преувеличенное им) значение частных культур. Данилевский, который не только не был историком, но имел в этой области лишь отрывочные и крайне скудные сведения, смело построил из односторонней мысли немецкого писателя целую систему всемирной истории, которую и изложил в книге «Россия и Европа». Несмотря на несомненно выдающиеся умственные способности автора (к числу которых, впрочем, не принадлежала способность к умозрению вообще и к философскому обобщению исторических фактов в особенности), эта книга, в сущности, могла представлять собою лишь литературный курьез, за каковой она и была при своем появлении признана всеми компетентными людьми. Но в последнее время господствующее в обществе и литературе течение подхватило и вынесло кверху забытую теорию, и книга Данилевского получила значительную известность. Она ее, пожалуй, и заслуживала, ибо при всей своей внутренней несостоятельности это была все-таки *единственная* попытка систематического и наукообразного изложения нашего национализма на известных общих основаниях, и странно было бы, если бы этот «пространный катехизис» славянофиль-

ства не имел успеха в настоящие дни[1]. Ввиду такого современного значения теории племенных культур, я нашел необходимым ее разобрать[2]. Хотя по поводу этой моей критики было даже слишком много написано в нашей периодической печати, но все это относилось почти исключительно к моим общим замечаниям о современном состоянии русской культуры. Ответа же собственно на разбор *исторической* теории Данилевского я доселе напрасно дожидаюсь от многочисленных ныне единомышленников и приверженцев этого писателя. Вместо ответа г. Страхов написал обширную статью «Наша культура и всемирное единство» с эпиграфом: «Чти отца твоего и матерь твою, да благо ти будет и долголетен будеши на земли», где много говорит о разных посторонних предметах, как, например, об евреях, сидевших на реках Вавилонских и плакавших, о несправедливом мнении профессора Модестова насчет его, г. Страхова, и т. п., но из моих определенных возражений против теории Рюккерт—Данилевского упомянул только о двух: из них одно (относительно финикиян), не оспаривая, признал несущественным (таким оно и было бы, если бы было только одно), а для кажущегося ответа на другое должен был, между прочим, прибегнуть к неслыханному расчленению *анатомических групп* на *события*[3]. Общее направление и тон этой статьи, к сожалению и удивлению моему, примыкавшей (как видно было уже из эпиграфа) к газетному хору, который объявил меня врагом отечества[4], принудили меня к необ-

---

[1] Под славянофильством разумеется здесь все наше националистическое движение в своей совокупности. Собственно к кружку старых славянофилов Данилевский не принадлежал. Он упрекает их воззрения в примеси гуманитарных идей, а они, т. е. последние из них, оставшиеся в живых при появлении «России и Европы», по-видимому, не признали автора этой книги за своего человека и как бы игнорировали его произведения.

[2] В двух статьях под тем же заглавием «Россия и Европа» («Вестн<ик> Евр<опы>», 1888, февраль и апрель). из которых только вторая, более обширная, содержала разбор теории. Обе статьи напечатаны в книге «Национальный вопрос в России». 2-е изд. и перепечатаны теперь без изменения в третьем издании этой книги (вып. 1).

[3] Я тем смелее могу настаивать на том факте. что мой разбор исторической теории Данилевского остался без ответа, несмотря на множество отвечавших, что не приписываю себе в этом случае никакой авторской заслуги. Если сделанные мною возражения не были высказаны в печати гораздо раньше и лучше критиками более меня компетентными, то единственно потому, что они не считали книгу Данилевского требующею особого обсуждения. Именно такой отзыв слышал я ото всех наших историков, с которыми приходилось говорить об этом предмете.

[4] Г. Страхов уверяет теперь, что он имел в виду только выяснить теорию Данилевского, а что до меня ему не было никакого дела. К кому же и к чему в таком случае относится, например, указание на пятую заповедь и рассуждения о любви к отечеству? Неужели это было нужно для выяснения патриотизма Данилевского, в котором никто не сомневался?

ходимому отпору («О грехах и болезнях».— «Вестн<ик> Евр<опы>», 1889 г., янв.), после которого г. Страхов напечатал свой «Последний ответ г. Соловьеву» («Русск<ий> вестн<ик>», февр.). Тут опять, нисколько не затронув моего действительного разбора исторической теории Данилевского, он заключил статью словами: «наш спор кончен» и т. д. Мне не оставалось ничего другого, как перечислить те страницы, где находятся главные, обойденные г. Страховым возражения против теории культурно-исторических типов («Письмо в ред<акцию> «Вест<ника> Евр<опы>», март). И вот почти через год после своего «последнего» ответа г. Страхов еще раз обращается ко мне (в статье «Спор из-за книг Данилевского».— «Русск<ий> вестн<ик>», декабрь), чтобы заявить, что ему отвечать мне нечего, потому что моя ссылка на страницы *голословна*. Что же это, однако, значит? Ни действительного существования указанных страниц, ни того, что там находятся возражения против теории Данилевского, ни того, наконец, что эти возражения обойдены молчанием в обеих статьях г. Страхова, он, конечно, не отвергает. Но, по его мнению, я должен был доказать, что эти возражения существенны, а иначе моя ссылка на страницы голословна. Признаюсь, в первый раз слышу, что критик, представивший известные возражения, на которые его противник не нашел никакого ответа, обязан после этого еще производить особенную мотивированную оценку этих возражений, доказывать, что они существенны. Казалось бы, напротив, дело противника доказать, что они *не*существенны. Да и почему это, в самом деле, Н. Н. Страхов, так много из-за меня написавший, трижды возвращавшийся к спору и не решившийся покончить его даже после «последнего» ответа,— почему он так старательно обходит эти указанные 10 страниц? Положим, я неосновательно думаю, что там находятся самые важные возражения. Но ведь, по мнению г. Страхова, вся моя критика совершенно неосновательна, однако он о ней писал, и так много! Чего бы проще остановиться на этих ничтожных 10 страницах и, опровергнув как следует их содержание, или побудить меня к более основательной аргументации, или оставить навсегда безответным.

Но что же делать? Если Н. Н. Страхов «уклоняется от своей обязанности», то приходится мне сделать то, к чему я не обязан,— исполнить нечто сверхдолжное.

Чтобы решить, насколько существенны те или другие возражения против книги Данилевского, нужно сначала

определить, что всего существеннее в самой этой книге. На этот счет взгляд Н. Н. Страхова как бы двоится и даже троится. То он придает необычайно важное значение самой теории культурно-исторических типов и их классификации, в которой видит целую естественную систему истории; то утверждает, что, собственно, важно в книге Данилевского (сообразно ее заглавию) только характеристическое противуположение двух культурно-исторических типов — России и Европы, прочими же Данилевский вовсе не занимался, а взял их перечень как общеизвестный[1]; то, наконец, оказывается, что сущность дела в общем взгляде на всемирную историю, основанном на начале национальности[2]. Национальность и культурно-исторический тип, конечно, далеко не одно и то же, и г. Страхов, колеблясь между этими двумя терминами, невольно выдал один из неясных пунктов в воззрении своего учителя. Во всяком случае, хотя бы этот пункт и оставался невыясненным, но, по общему взгляду Данилевского, историческое значение национальности вполне подчинено значению культурного типа, вне которого народ может оставаться на степени простого этнографического материала. Противуположение Европы и России также получает определенный смысл лишь на основании теории культурно-исторических типов. Вообще противуполагать Россию и Европу можно в различных отношениях, наприм<ер>, как более отсталую и более передовую части исторического человечества, что было бы совершенно несогласно с взглядом нашего автора: для него важно только противуположение их как двух одинаково самобытных и самостоятельных культурно-исторических типов, что можно утверждать лишь в силу общей теории и классификации таких типов.

Итак, три различных указания г. Страхова должны быть сведены к одному первому. Самое существенное

---

[1] «Только два типа подробно и тщательно рассматривает книга Данилевского, именно те, которые указаны в заглавии: славянский и германо-романский» («Борьба с Западом». Кн. II. 2-е изд., стр. 249). На следующей стр<анице> говорится *«про отношения между Россией и Европой,* которые *составляют самый существенный предмет книги* и были путеводною нитью для всех ее мыслей». А в предисловии г. Страхова к 3-му (2-му) изд. «России и Европы» читаем: «Эта книга названа слишком скромно... Славянство и отношения между Россией и Европой суть не более, как частный случай, — пример, поясняющий общую теорию» (стр. XXIII). Извольте согласить: «самый существенный предмет» и «не более, как частный случай».

[2] «Борьба с Зап<адом>», стр. 544.

в книге Данилевского — это его теория культурно-исторических типов, по которой человечества как целого вовсе нет, а существуют только известные обособленные группы одноплеменных народов, связанных близостью языка, единством особых духовных и культурных начал, самобытно возникающих в пределах каждой такой группы безо всякой возможности перенесения их в другую, наконец, общею историческою жизнью, которая должна так или иначе воплощаться в единстве политическом. Такие группы представляются Данилевскому как действительные собирательные существа, имеющие свои определенные реальные интересы, которым должны подчиняться все прочие человеческие интересы и соображения. Каждый человек должен беззаветно служить той культурно-исторической группе, к которой он принадлежит, за ее пределами для него нет никаких нравственных обязанностей, по отношению к чужим народам (не своего культурно-исторического типа) — все позволено[1]. Легко видеть те важные последствия, которые проистекали бы из такой теории, если бы только она была истинною. Всякий знает, к какому он народу принадлежит, а человечество только одно. Таким образом, с общечеловеческой точки зрения, дающей справедливое место и национальным интересам, я не могу ошибиться по крайней мере насчет предмета моих социальных обязанностей. Но когда между человечеством и нацией ставится еще какая-то реальная группа с неопределенными и сомнительными очертаниями, требующая, однако, подчинения ей всех прочих интересов, то это может поставить нас в трагическое положение. Не только чехи, поляки и хорваты, признающие свою солидарность с европейскою культурой, могут оказаться невольными изменниками тому русско-славянскому миру, к которому они должны принадлежать, но который выяснился лишь в мыслях Данилевского и его друзей, но нечто подобное может случиться и с теми русскими, которые, ввиду получения нами нашего просветительного начала из Византии, пришли бы к убеждению, что мы должны подчинять наши национальные интересы не славянскому, а греческому культурному типу, представляемому ныне Фанаром.

---

[1] См. особенно в «России и Европе» главу V, начало VI и начало X. Не привожу собственных слов Данилевского, так как они уже были мною приведены в первом разборе. См. «Нац<иональный> вопр<ос> в России», вып. 1 (изд. 3).

Считая все это воззрение ложным и вредным, как должен я его опровергать? Г. Страхов, обвиняя проф. Тимирязева и меня в высокомерном отношении к Данилевскому, обращает ко мне специально упрек в том, что я не противупоставил теории его учителя свою собственную: только тогда, по его мнению, была бы настоящая серьезная критика. Если бы я считал теорию Данилевского ложною только потому, что она противоречит каким-нибудь моим философским идеям, тогда, конечно, не оставалось бы ничего другого, как противупоставить ей эти идеи, причем такая критика могла бы иметь лишь субъективную убедительность: из двух противуположных воззрений читатель мог бы выбирать то, которое ему больше по вкусу. Быть может, именно этого и желал г. Страхов. Конечно, если бы я поступил по его желанию, то не избег бы этим упрека в высокомерии. Не дерзость ли, в самом деле, вместо того чтобы внимательно разбирать по пунктам такое важное произведение, как «Россия и Европа», пользоваться им только как поводом для изложения своих собственных идей, которые, может быть, никому не нужны и не интересны? Но если б и в этом случае г. Страхов остался недоволен мною, то был бы зато доволен результатами спора: единственным ответом на теорию Данилевского оказалась бы какая-то теория Соловьева, которая при настоящем настроении общества не могла бы иметь никакой надежды на успех. Но что же делать, если теорию Данилевского я считаю ложною не потому, что она несогласна с какими-нибудь моими личными взглядами на историю, а прежде всего потому, что она противоречит самим фактам истории, той объективной исторической действительности, которая ни от какой теории не зависит, а должна быть только объяснена. Моя задача была показать, что «культурно-исторических типов» Данилевского вовсе не существовало и не существует в действительности, что действительные отношения между культурными народами совсем не те, которые требуются этою теорией; наконец, что, сверх всех национальных и племенных делений, через всю историю проходит постепенно расширяющееся течение универсальных начал, объединяющих мысль и жизнь человечества. Теория, вынужденная обходить молчанием важнейшие из фактов, подлежащих ее объяснению, страдает, без сомнения, *существенным* недостатком, и указание на это есть существенное против нее возражение. Зачем взгляду Данилевского на историю противупоставлять свои взгляды, когда можно противупоставить ему саму историю в главнейших

ее факторах и событиях? Разве нужна была бы какая-нибудь новая астрономическая теория для опровержения такого взгляда на солнечную систему, в котором не было бы места Юпитеру, Сатурну и Марсу? Не то же ли самое — мнимо историческая теория, в которой нет места для буддизма, для александрийской философии, для ислама, для христианства, которая, не будучи в состоянии объяснить международного, универсального значения этих мировых фактов, должна о нем умалчивать? И хорош был бы критик, который стал бы распространяться о своих взглядах по поводу таких предметов, одно историческое существование которых достаточно опровергает критикуемый взгляд. На это фактическое опровержение защитник Данилевского отвечает общими рассуждениями на ту тему, что универсальное значение религии не находится ни в каком противоречии с теорией культурно-исторических типов. Значит, нужно ему напомнить, что основное положение этой теории, без которого она теряет всякий определенный смысл, гласит, что каждый культурно-исторический тип вырабатывает для себя самобытно свои духовные начала и что передачи таких начал от народов одного типа народам другого по этой теории ни в каком случае быть не может[1]. Пусть же попробует г. Страхов с этим основным положением примирить факт перенесения буддизма из Индии в Китай и Тибет, факт передачи ислама от арабов персам, туркам и другим разноплеменным народам, наконец, факт универсального распространения христианства. Когда г. Страхов об этом вспоминает, то из его памяти как будто совсем исчезает главный тезис защищаемой им теории, прямо противоречащий указанным фактам и, следовательно, ими опровергаемый. «В судьбах буддизма, — повторяет за мною г. Страхов, — особенно интересен факт, что он почти исчез в самой Индии, его породившей. Не то же ли мы видим в христианстве, не удержавшемся в той еврейской культуре, которая была его первоначальною почвой? Такова (прибавляет уже от себя почтенный критик) сила особой культуры, ее неизбежная ограниченность; другие типы должны бывают принять на себя дело, которое превышает жизненный захват первоначальной культуры». Но ведь вопрос именно в том, как примирить эти несомненные факты с главною мыслью Данилевского о безуслов-

[1] *«Закон 3. Начала цивилизации одного культурно-исторического типа не передаются народам другого типа»* («Росс<ия> и Евр<опа>», изд. 1888 г., стр. 95).

ной непередаваемости духовных начал от одного культурного типа другим. Если г. Страхов отказывался от этой явно ложной мысли, то о чем же он спорит? Если в самом деле сила *особой* культуры как таковой состоит только в ее неизбежной *ограниченности,* то что же, собственно, защищает мой загадочный противник? Если есть в истории дело, превышающее жизненный захват отдельной культуры, то не в этом ли деле главный интерес всемирной истории? Помимо приведенной фразы, если изо всех расплывчатых рассуждений г. Страхова об «общей сокровищнице», о «религии и науке» и о «научной самобытности» выжать ясную и определенную мысль, то окажется, что теория культурно-исторических типов в собственном мнении ее защитника сводится к таким пустякам, о которых вовсе не стоит спорить. Религия, наука, искусство — словом, все, что нам дорого и интересно, есть общее сокровище и общее дело всего человечества. Что же остается на долю *отдельных* племенных типов и зачем понадобилось настаивать на их обособленности? Что в создании общего сокровища и в исполнении общего дела каждая историческая нация участвует *по-своему,* — этого, кажется, никто не оспаривал. Впрочем, то же самое можно сказать и о личности. Всякое общечеловеческое дело и произведение окрашивается в истории не только национальным, но и личным характером своих производителей, из чего, однако, не следует, чтобы отдельные лица были единственными реальными деятелями и предметами исторического процесса.

Прославляя, с одной стороны, теорию культурно-исторических типов как «естественную систему истории», Н. Н. Страхов как будто готов, с другой стороны, поступиться общими основами этой теории, лишь бы удержать ее частное приложение к Европе и России[1]. Такая уступка и нелогична, и бесполезна. Взгляд Данилевского на Европу еще менее, чем все прочее, соответствует исторической действительности. Если бы в действительности существовали только такие страны, как Китай или Древний Египет, то учение об отдельных и вполне самобытных культурно-исторических типах было бы, пожалуй, похоже на правду. Но именно существование такой цивилизации, как европейская, и опровергает окончательно эту теорию. Помимо невозможности ставить на одну доску с отдельными национальными культурами такую многонародную и многоязычную группу, распространившую свое

[1] См. выше.

действие на весь земной шар,— помимо этого, история европейской цивилизации прямо противоречит основному принципу Данилевского, допускающему только *материальную* преемственность между различными культурами (т. е. такую, при которой одна культура или паразитически прививается к другой, или, напротив, служит ей как бы почвенным удобрением), оплодотворения же одной культуры духовными началами другой, внутренне образовательного их воздействия быть не может. По этой теории, Европа должна была бы вполне самобытно из себя выработать свои духовные и жизненные начала. Между тем на самом деле она их-то именно и получила преемственно в виде христианской религии и греко-римского гуманизма, а то, что она сама выработала на этой общечеловеческой основе — в области научного знания и социальных отношений,— опять-таки на деле имеет универсальное значение, одинаковое для образованного японца, как и для немца. Точно так же и Россия, вопреки теории Данилевского, не сама выработала для себя какое-нибудь особое духовное образовательное начало жизни, а приняла (лишь несколько позднее Запада) те же общечеловеческие начала религии и науки и вместе с Европой составляет (по мере своего проникновения этими просветительными началами) один христианский мир, одну активную часть исторического человечества, все более и более втягивающую в свою жизненную сферу все прочие народы земли. Некоторое относительно твердое сопротивление этому европейскому влиянию оказывает пока один только Китай, который и составляет со своим исключительно национальным просвещением[1] единственную и действительную, хотя, разумеется, лишь временную противуположность нашей общечеловеческой христианской культуре[2].

---

[1] Разумеется, и здесь *исключительность* эта есть только *тенденция*, в действительности осуществляемая лишь до некоторой степени. Но то правда, что и ныне Китай готов принять одни материально-полезные результаты европейской цивилизации, но оказывается (в массе своей) совершенно непроницаемым для духовных начал христианского мира. Точно в самом деле Данилевский именно на одном Китае основал свою теорию и свои мнимые исторические «законы».

[2] Не только универсальная сущность христианства, но и вероисповедные различия, которым Данилевский придает такое преувеличенное значение, служат прекрасным фактическим опровержением его теории. Г. Страхов, в трех своих статьях совершенно умолчавший об этом предмете, в предисловии к последнему изданию употребляет такое argumentum ad hominem: «Мною были оставлены без ответа возражения против существования двух отдельных культурно-исторических типов, *греческого и римского*, указанных Н. Я. Данилевским. Возражатель (т. е. я) отрицал

II

Взгляд Данилевского ложен прежде всего в смысле исторической теории, так как он противоречит исторической действительности. Но, как всякое теоретическое построение, относящееся к жизни человечества, этот взгляд имеет и нравственную сторону. Пытаясь объяснить наше прошлое и настоящее, он вместе с тем хочет представить и некоторый идеал будущего, указать наши жизненные задачи и дать нам руководство для их разрешения. И тут опять мне не приходилось и не приходится спорить во имя каких-нибудь своих личных идей против теории Данилевского: достаточно было сопоставить ее с общепризнанными нормами христианской нравственности. Г. Страхов требовал от меня доказательств того, что начало народности безнравственно. Это была, конечно, лишь эристическая фигура, так как никто никогда не признавал безнравственным принцип народности. Но на безнравственном свойстве того национализма, который проповедуется в книге «Россия и Европа», я должен настаивать самым решительным образом. Ограничивать наши обязанности пределами какой-то фантастической группы народов и безусловно отрицать всякое нравственное отношение к прочим народам и к целому человечеству — безнравственно. Приносить в жертву живые и сознающие себя народности вымышленным интересам той же искусственной группы — безнравственно[1]. Наконец, явно несправедливое и обидное утверждение, что в обоих запад-

их разделение в истории и потом упрекал меня за умолчание о таком важном возражении. Между тем этот же возражатель постоянно проповедует о необходимости соединения церквей, из которых одна называется *греко*-российскою, а другая *римско*-католическою» (стр. XI и XII). Неужели г. Страхов в самом деле не видит, что если бы вероисповедные разделения определялись отдельными культурами в смысле Данилевского, то ни *греко-российской*, ни римско-католической церквей не могло бы и быть, так как русский народ принадлежит не к греческому, а к отдельному славянскому типу, а римско-католическая церковь не соответствует германо-романскому миру, значительная часть которого принадлежит к особым протестантским исповеданиям. По Данилевскому, должны бы быть в настоящее время две отдельные церкви: славянская и романо-германская, но таковых в действительности не существует. Что касается древних греков и римлян, то *различия* в их культуре никто не отрицал, мнимая же *отдельность* их так же мало доказывается разделением греческой и римской церквей, как отделение протестантов от католиков не доказывает и по Данилевскому существования двух отдельных культурных типов в новой Европе.

[1] Здесь имеется в виду то, что Данилевский говорит о мадьярах, поляках, румынах и новогреках, а именно: что они должны будут волей-неволей войти в состав российско-славянского мира, к которому они вовсе не желают принадлежать, дорожа своею самостоятельностью.

нохристианских вероисповеданиях нет ничего, кроме лжи, невежества (!) и отрицания религии,— безнравственно. Я охотно верю, что сам Данилевский был тем кротким, справедливым и веротерпимым человеком, каким его представляет Н. Н. Страхов. Тем хуже и вреднее, значит, то теоретическое заблуждение, которое заставило даже такого человека проповедовать вещи, прямо противные духу кротости, справедливости и веротерпимости.

Н. Н. Страхов хочет видеть в книге «Россия и Европа» только то, что соответствует его воспоминанию о личном характере автора. Если бы я перечислил те страницы, которые обличают эту ошибку, то мой противник назвал бы опять такое указание голословным. С другой стороны, если бы я выписал самый текст всех тех мест, где Данилевский говорит противуположное тому, что приписывает ему его защитник, то мне пришлось бы нарушить закон о печати, воспрещающий выписывать из чужой книги более 8 страниц кряду. Итак, ограничусь несколькими краткими, но вполне определенными заявлениями Данилевского из той главы его сочинения, которая наиболее пригодна для характеристики его политического взгляда с нравственной стороны. Глава эта называется «Борьба» и снабжена двумя знаменательными эпиграфами: во-первых, русскою пословицей «кто ни поп, тот батька», а во-вторых, заявлением графа Растопчина (из его донесения разочаровавшемуся в европейских союзах императору Павлу), «что России с прочими державами не должно иметь иных связей, кроме торговых», с одобрительною отметкой императора: «святая истина!»

Указавши на неизбежность вооруженного столкновения между Россией и Европой (или по крайней мере со значительнейшею частью ее) из-за восточного вопроса, то есть из-за свободы и независимости славян (?), из-за обладания Цареградом, Данилевский говорит: «Самый процесс этой неизбежной борьбы, а не одни только ее желанные результаты, как это не раз уже было высказано нами, считаем мы спасительным и благодетельным», и затем он ставит вопрос: «Каков должен быть наш образ действий, дабы обеспечить за собою вероятность успеха?»[1]. Ответ на этот вопрос не отличается даже оригинальностью: нам предлагают руководствоваться относительно Европы исключительно тем способом действия, который в просторечии называется мошенничеством, а по-книжному — макиавеллизмом. Но пусть говорит сам Данилевский: «В продолжение этой книги мы постоянно прово-

[1] «Россия и Европа», изд. 1888 г., стр. 475.

дим мысль, что Европа — не только нечто нам чуждое, но даже враждебное, что ее интересы не только не могут быть нашими интересами, но в большинстве случаев прямо им противуположны. Из этого, однако, еще не следует, чтобы мы могли или должны были прервать всякие сношения с Европой, оградить себя от нее китайскою стеной; это не только невозможно, но было бы даже вредно, если бы и было возможно». Зачем, в самом деле, разбойник станет ограждать себя китайскою стеной от людей, которых он собирается ограбить? Это для него не только невозможно, но было бы и вредно. «Но,— продолжает Данилевский,— если невозможно и вредно устранить себя от европейских дел, то весьма возможно, полезно и даже необходимо смотреть на эти дела всегда и постоянно с нашей *особой* русской точки зрения, применяя к ним как *единственный* критериум оценки: какое отношение может иметь то или другое событие, направление умов, та или другая деятельность влиятельных личностей к нашим *особенным* русско-славянским целям; какое они могут оказать препятствие или содействие им? К безразличным в этом отношении лицам и событиям должны мы оставаться совершенно равнодушными, как будто бы они жили и происходили на луне; тем, которые могут приблизить нас к нашей цели, должны всемерно содействовать и всемерно противиться тем, которые могут служить ей препятствием, *не обращая при этом ни малейшего внимания на их безотносительное значение* — на то, *каковы будут их последствия для самой Европы, для человечества, для свободы, для цивилизации.*

Без ненависти и без любви (ибо в этом чуждом мире ничто не может и не должно возбуждать ни наших симпатий, ни наших антипатий), равнодушные и к красному и к белому, к демагогии и к деспотизму, и к легитимизму, и к революции, к немцам, к французам, к англичанам, к итальянцам, к Наполеону, Бисмарку, Гладстону, Гарибальди,— мы должны быть верным другом и союзником тому, кто хочет и может содействовать нашей единой и неизменной цели. Если ценою нашего союза и дружбы мы делаем шаг вперед к освобождению и объединению славянства, приближаемся к Цареграду, не совершенно ли нам все равно: купятся ли этою ценою Египет Францией или Англией, рейнская граница — французами или вогезская — немцами, Бельгия — Наполеоном или Голландия — Бисмарком?»[1].

[1] Там же, стр. 480—482.

Признавши, что для европейских народов и государств всего естественнее и полезнее держаться системы политического равновесия, Данилевский выводит отсюда заключение, что мы должны стараться о нарушении этого равновесия во вред Европе. «Если Россия,— говорит он,— не принадлежит к Европе ни по кровному родству, ни по усыновлению, если главные цели Европы и России (или, точнее, славянства, которому она служит представительницею) противоположны одна другой, взаимно отрицают друг друга уже по коренной исторической противуположности, глубоко лежащей в самом основном плане целого длинного периода всемирной истории, то само собою разумеется, что Россия заинтересована не в охранении, не в восстановлении этого равновесия, а в совершенно противном. Европа не случайно, а существенно нам враждебна; следовательно, только тогда, когда она враждует сама с собою, может она быть для нас безопасной»[1]. «Именно, равновесие политических сил Европы вредно и даже гибельно для России, а нарушение его *с чьей бы то ни было стороны* выгодно и благодетельно»[2]. «Нам необходимо, следовательно, отрешиться от мысли о какой бы то ни было солидарности с европейскими интересами»[3].

Наивная безнравственность общего взгляда соединяется у Данилевского с видимым отсутствием политической сообразительности. По его представлению, во главе будущей европейской коалиции против России будет Франция, а единственными нашими союзниками будут пруссаки. «Россия,— говорит он,— должна будет видеть и Францию наравне с Англией в числе *главных* своих врагов и противников при решении восточного вопроса»[4]. Далее Франция называется первою: «Весьма велики, конечно, нормальные государственные силы Европы, или даже той коалиции, которая образуется против России, когда наступит время серьезного решения восточного вопроса,— коалиции, имеющей, по всем вероятиям, составиться из *Франции*, Англии, Австрии, а может быть, и Италии»[5]. Но бояться нам нечего, по мнению нашего автора, и потому, между прочим, что за нас Пруссия. «Для России,— говорит он,— важна помощь Пруссии, ибо ни на какую другую, в Старом Свете, по крайней мере, ей рассчитывать невозможно»[6]. И далее: «Мы полагаем, что в теперешнем

---

[1] Там же, стр. 483.
[2] Там же, стр. 486.
[3] Там же, стр. 488.
[4] Там же, стр. 496.
[5] Там же, стр. 504.
[6] Там же, стр. 497.

положении дел Россия не может иметь другого союзника, как Пруссия, так же точно, как и Пруссия другого союзника, как Россия; и союз их может быть союзом благословенным, потому что у обеих цель правая»[1]. Вот неожиданное обращение к этическому принципу в политике, столь решительно отвергнутому. Впоследствии, конечно, нам придется поссориться и с Пруссией, так как это тоже Европа, но при решении восточного вопроса, при взятии Цареграда пруссаки все-таки нам помогут против Франции. Таково предвидение Данилевского. А на самом деле могло бы случиться нечто иное. Если бы безусловно отрицательное отношение к Европе и варварский макиавеллизм нашего автора стали известны во Франции и если бы французы увидали тут общерусский взгляд, то это, конечно, побудило бы их поладить с Германией и приступить к тройственному (или ныне уже четверному) союзу, который в таком случае поставил бы вопрос уже не о Цареграде, а о Киеве. Если бы такая громада, как Россия, воодушевлялась еще коварством и беспощадностью, если бы мнимый медведь вдруг оказался тигром, то всем соседям пришлось бы оставить свои домашние счеты и соединиться против общего врага. Тогда, действительно, теория Данилевского о безусловном антагонизме между Европой и Россией получила бы практическое осуществление, вопрос только: в чью пользу?

Так как Н. Н. Страхов упорно закрывает глаза на проповедь насилия и обмана в книге «Россия и Европа», то его самого, во всяком случае, нельзя обвинить в сознательной солидарности с этою проповедью. Несмотря на воинственное заглавие его собственной книги, трудно заподозрить почтенного критика в шовинизме, а макиавеллизм, иногда им проявляемый, относится более к его литературным противникам, нежели к европейским державам. К какому же, однако, нравственному результату приводит его теория Данилевского, так, как *он* ее понимает? *Чего* на основании ее он желает и требует для своего народа? Н. Н. Страхов высказал это самым недвусмысленным образом в конце своей статьи «Наша культура и всемирное единство». *Будем сами собою* — вот, в конце концов, все, что нам нужно, по его мнению[2]. «Будем сами собою» — значит, нам нечего думать ни о каком существенном, коренном улучшении нашей жизни, ни о каком высоком идеале, *мы и так хороши.* Проповедь национального

---

[1] Там же, стр. 498.
[2] «Б<орьба> с З<ападом>», стр. 281, 282.

самодовольства — вот окончательное заключение, выведенное из теории культурно-исторических типов главным ее защитником в нашей литературе. Этим он, сам того не замечая, произнес решительный суд и осуждение излюбленному им учению не только с узкоморальной, но и вообще с практической точки зрения. Ибо возведенное в принцип национальное самодовольство неизбежно останавливает не только нравственные, но и всякие успехи народной жизни. «Мы и так хороши» — этот китайский принцип для народа исторического есть прямое начало духовной смерти и разложения. Какое счастье, что наши предки, создавшие Россию, думали не так, как г. Страхов и К°. Если бы новгородцы в IX веке сказали: мы и так хороши! — то не было бы русского государства; если бы этого мнения держался Владимир Киевский, то вся Русь (а не одни только патриотические публицисты) осталась бы без христианства; если бы Страховым XVII в. удалось убедить Петра Великого, что мы и так хороши, то нынешнему г. Страхову не пришлось бы ни разбирать Пушкина, Толстого и Тургенева, ни издавать книжек о вечных истинах с эпиграфом из Спинозы, ни даже бороться с Западом во имя западных идей.

III

Было бы несправедливо расстаться с Н. Н. Страховым, не упомянувши о его раскаянии. Почтенный критик кается в резкости своей полемики против проф. Тимирязева и меня, признается, что он сам испортил дело, что его грех попутал, и пытается хоть сколько-нибудь извинить себя перед читателями[1]. Первое извинение — это разочарование, в которое мы повергли защитника Данилевского. «Вспоминая теперь, — пишет он, — весь ход этого дела, я вижу, что оно с самого начала пошло неправильно. Уже первые мои ожидания были жестоко обма-

---

[1] «Б<орьба> с З<ападом>», стр. 543 и 546. Не сомневаясь в искренности этого раскаяния, к сожалению, не могу считать его серьезным. Г. Страхов недоволен, что «так вышло», но, в сущности, он очень доволен собою. Как объяснить иначе, что он буквально, без малейших поправок, выпусков и оговорок воспроизводит в настоящем издании все свои полемические грехи, в которых при конце книги как будто кается? Дело доходит до того, что на стр. 221 читатель находит повторенную без всякой оговорки *фактическую ошибку* г. Страхова, весьма обидную для его противника, а на стр. 299, *если только дойдет до нее,* может прочесть и поправку г. Страхова, признающегося в этой своей ошибке. Или, быть может, проповедник серьезного умственного труда просто поленился перечесть свои статьи прежде их перепечатания?

нуты. Когда, вот уже скоро три года тому назад, я узнал, что против «Дарвинизма» читал лекцию г. Тимирязев, а также когда потом Вл. С. Соловьев известил меня, что он пишет против «России и Европы», то первое чувство мое и в том и в другом случае была наивная радость, что дорогая мне книга встретила такого достойного противника, имеющего право и возможность серьезно вести это дело. Но потом мне пришлось горько пожалеть. Оба противника, как оказалось, сочли ниже своего достоинства рассматривать вопросы, поставленные Н. Я. Данилевским. Совершенно не соглашаясь с его взглядами, они опровергали его очень просто,— доказывали, что он вовсе не имеет права судить о предметах, о которых писал. А именно, один из критиков доказывал «малое знакомство Данилевского с данными истории и филологии», а другой настаивал на его «дилетантизме в естественных науках и особенно на недостатке логики»[1]. Если бы и в самом деле я ограничился только тем, что доказывал малое знакомство Данилевского с данными истории и филологии, не дающее ему права строить исторические теории, то в чем тут беда? Г. Страхов допускает, конечно, что существуют вообще и такие люди, которые не имеют морального права выступать с историческими теориями, именно люди, не знакомые с историей. Значит, вопрос только в том, принадлежит ли к их числу автор «России и Европы» или нет? Если принадлежит, то этого фактического указания с моей стороны было бы, пожалуй, и достаточно. Если же не принадлежит, то его защитнику следовало на мое «простое» опровержение ответить столь же просто, именно показать, что данные истории и филологии, на которые я ссылаюсь, не противоречат мыслям Данилевского.

Гораздо более замечательно второе извинение, представляемое г. Страховым: он уверяет, что наше (т. е. проф. Тимирязева и мое) нападение на Данилевского возмутило его главным образом потому, что западничество у нас в настоящее время необыкновенно популярно, а славянофильство так забито и загнано, что нужна особая «бодрость и вера», чтобы писать в славянофильском духе. Это заявление настолько неправдоподобно, что мне необходимо привести подлинный текст. «Когда наши писатели,— говорит г. Страхов,— начинают ссылаться на авторитет Запада, когда раздаются, как у моих противников, речи о лучших умах Европы, о могучем движении европей-

---

[1] «Б<орьба> с З<ападом>», стр. 543 и 544.

ской науки, о гигантах научной мысли, то я не могу слышать этого равнодушно, ибо хорошо понимаю, как это действует. Я знаю, что и юноши, и старики, и женщины вдруг шалеют от этих речей, что в их глазах начинает ходить светлый туман, что они теряют способность что-нибудь ясно видеть и правильно понимать. Тогда их можно уверить, что на Западе скоро, очень скоро, завтра же сбудутся самые лучшие чаяния нашего сердца и разрешатся самые высокие запросы нашего ума. О России же если вы скажете, что ее история не имеет никакого содержания, что ее религия была и есть одно суеверие, что у нас нет ни единого здравого общественного начала, что русские даже не способны иметь ум и совесть, а всегда имели и теперь имеют одну подлость, то такие речи будут приняты с истинным восторгом. Вот почему писатели, вздумавшие играть на этих струнах, так глубоко меня возмущают»[1].

Не говоря уже о том, что читатели г. Страхова на основании этой тирады имеют право думать, что проф. Тимирязев или я, а может быть, и мы оба утверждали, что русские не способны иметь ум и совесть и т. д., не говоря уже об этом, общий смысл рассуждения поистине изумителен. Очевидно, г. Страхов находится под влиянием особого рода галлюцинации. Впечатления, полученные им в начале его литературной деятельности, были настолько сильны, что сохранили и ныне, несмотря на совершенно переменившиеся обстоятельства, всю свою живость и реальность. Старому сотруднику «Времени», «Эпохи» и «Зари» все еще мерещится тогдашняя неудачная борьба с Западом, ему кажется, что и теперь, как в шестидесятых годах, славянофильство и национализм идут против течения, а западничество и либерализм — по течению. Между тем, чтобы очнуться от этого сновидения, ему сто́ит только предложить себе один вопрос: по течению или против течения идет единомышленная ему националистическая газета «Новое время», самый популярный и распространенный орган современной русской печати?

Кажется, впрочем, кошмар торжествующего западничества и угнетенного славянофильства лишь по временам посещает г. Страхова. Он был свободен от этого наваждения, когда писал предисловие к своему последнему изданию. Здесь мы читаем следующее: «По мере пробуждающих сознание событий и по мере умственного роста России славянофильство стало проявляться все сознатель-

---

[1] «Б<орьба> с З<ападом>», стр. 548 и 549.

нее и определеннее, так что его великая идея, к удивлению наших западников, считавших ее за выдумку нескольких несуразных чудаков, приобрела у нас уже немало твердости, уважения и распространения. У нее есть уже целая литература, и какая литература! Западнические мыслители, несомненно, уступают ей не по объему, а по достоинству своих писаний. Очевидно, это идея органическая, растущая и раскрывающаяся своею внутреннею силой»[1].

Итак, оказывается, что забитое и загнанное славянофильство процветает в высшей степени. Правда, г. Страхов был бы в большом затруднении, если бы от него потребовали точных указаний насчет этой удивительной литературы, посвященной развитию славянофильской идеи. Конечно, скромность помешала бы ему назвать свою «борьбу с Западом», и, следовательно, все свелось бы опять к той же единственной книге «Россия и Европа», которая именно и составляет предмет спора. Но это неверное показание о несуществующей литературе вполне искупается следующим за тем совершенно правдивым, хотя со стороны г. Страхова и неблагоразумным признанием, что славянофильство в настоящее время достигло у нас такого преобладания, что оно, с одной стороны, увлекает глупцов, беззащитных против всякого господствующего течения, а с другой стороны, людей нечестных, находящих для себя выгодным примыкать к этому направлению. Вот подлинные слова г. Страхова: «В настоящее время у нас явилось довольно много консерваторов, монархистов, защитников православия, националистов, самобытников и т. п. Но огромное большинство их руководится только инстинктивным чувством, и если у иных это чувство вполне чистое, то сколько таких, у которых оно искажено или вовсе замещено горячим своекорыстием! Между тем думать и учиться никто не хочет, и если кто умствует и пишет, то хватается за что попало для подтверждения своих мнений и вожделений и, таким образом, часто только пачкает светлую идею всею грязью своего невежества и дурного сердца»[2].

Теперь мы знаем от самого г. Страхова, на *каких* струнах приходится в настоящее время играть тем людям, которые заботятся не о правде, а об удовлетворении своего «горячего своекорыстия», теперь мы знаем, на чьей стороне слепые инстинкты, невежество и дурные страсти.

---

[1] «Б<орьба> с З<ападом>», стр. VIII.
[2] «Б<орьба> с З<ападом>», там же.

Впрочем, в последней книге Н. Н. Страхова мы находим признания еще более важные. С истинным удовольствием могу закончить нынешний спор несколькими рассуждениями и замечаниями моего почтенного противника, с которыми я безусловно согласен и на которые считаю особенно полезным обратить внимание читателей.

«Наша нынешняя цивилизация,— пишет г. Страхов,— наша наука, литература и пр<оч.>,— все это едва имеет историю, все это недавно и бледно, как запоздалое и усильное подражание. Мы не можем похвалиться нашим развитием и не смеем ставить себя наряду с другими, более счастливыми племенами. Так на нас смотрят, и мы сами чувствуем, что много справедливого в этом взгляде»[1]. Когда мы ищем в себе какой-нибудь точки опоры, то «наши мысли обращаются к единому видимому и ясному проявлению народного духа, к нашему государству. Одно у нас есть: мы создали, защитили и укрепили нашу государственную целость, мы образуем огромное и крепкое государство, имеем возможность своей независимой жизни. Немало было для нас в этом отношении опасностей и испытаний, но мы выдержали их.

Что же, однако, из этого следует? Для нас самостоятельность есть великое благо, но каков может быть ее вес в глазах других? Нам скажут, что государство, конечно, есть возможность самостоятельной жизни, но еще далеко не самая жизнь. Государство есть форма весьма простая, проявление весьма элементарное. Самые дикие и первобытные народы легко складывались в государство. Если государство крепко, то это, конечно, хороший знак, но только знак, только надежда, только первое заявление народной жизни»[2].

«Итак, яснее или темнее мы чувствуем недостаток нашего образования, несоразмерность нашей государственной силы с нашим нравственным значением»[3].

«Очевидно, наше дело было бы вполне оправдано, если бы мы могли отвечать нашим западным противникам так: «Вы ошибаетесь в своем высоком значении; вы ослеплены своею цивилизацией, и в этом ослеплении не хотите или не умеете видеть, что с вами борется и соперничает *не азиатское варварство, а другая цивилизация, более крепкая и твердая,— наша русская цивилизация»*. «Сказать это легко,— продолжает г. Страхов,— но, спрашивается, чем мы мо-

---

[1] «Б<орьба> с З<ападом>», стр. 114.

[2] «Б<орьба> с З<ападом>», стр. 115.

[3] Там же, стр. 117.

жем доказать это? Кроме нас, русских, никто не поверит нашим притязаниям, потому что мы не можем их ясно оправдать, не можем выставить никаких очевидных идей, всех убедительных признаков, проявлений, результатов, которые заставили бы признать действительность нашей русской цивилизации. Все у нас только в зародышах, в зачатке; все в первичных, неясных формах; все чревато будущим, но неопределенно и хаотично в настоящем. Вместо фактов мы должны оправдываться предположениями, вместо результатов — надеждами, вместо того, что есть, тем, что будет или может быть»[1].

«Мы тогда только будем правы в своих собственных глазах, когда поверим в будущность еще хаотических, еще не сложившихся и не выяснившихся элементов духовной жизни русского народа. *Но только верить мало, и только тешить себя надеждами неизвинительно.* На нас лежит обязанность понять эти элементы, следить за их развитием и способствовать ему всеми мерами. Нам может быть сладка наша вера в народ и приятны наши блестящие надежды. Но не забудем и горького: не забудем, что *на нас лежит тяжелый долг* — оправдать нашу народную гордость и силу»[2].

«Если Россия не содержит в себе крепких духовных сил, если она не проявит их в будущем в ясных и могучих формах, то ей грозит вечное колебание, вечные опасности.

Русские духовные силы! Где они? Кто, кроме нас, им поверит, пока они не проявятся с осязаемою очевидностью, с непререкаемою властью? А их развитие и раскрытие — оно требует вековой борьбы, труда и временно тяжелых усилий, слез и крови»[3].

«Говоря о мнении Европы, не будем малодушно утешаться тем, что она на нас клевещет, что она обнаруживает жалкое незнание всего русского, завистливую злобу к силе России и проч. Скажем лучше прямо: Европа не знает нас, потому что мы еще не сказались ей, еще не заявили для всех ясно и несомненно те глубокие духовные силы, которые хранят нас, дают нам крепость»[4].

«Но, во всяком случае, против (?) культуры должна стать культура, а не что-нибудь другое»[5].

«Если мы не поддадимся малодушию, то мы не испугаемся никаких вопросов, никаких сравнений и требова-

[1] Там же, стр. 121, 122.
[2] Там же, стр. 126.
[3] Там же, стр. 127.
[4] Там же, стр. 138.
[5] Там же, стр. 145.

ний. Кто чувствует в себе силы, тот не боится указания на труды и обязанности, на высокие цели, которых должен достигнуть»[1].

«Есть самолюбия, которые удовлетворяются малым; ужели можно обвинять меня за то, что я пожелал для России *слишком многого,* что я выразил нетерпеливое ожидание *нравственной победы* России над Европой»[2].

Так писал один из видных последователей славянофильства в 1863 году, и все это он воспроизвел теперь без всяких оговорок. Я считаю своим долгом отметить все хорошее в книге моего противника, но не берусь согласить внутренние противоречия в его мыслях. Думаю, что даже и невозможно никакое примирение между проповедью национальных *обязанностей,* требованием оправдать нашу силу и проповедью национального самодовольства, заявлением, что нам нужно только быть самими собой, ибо мы и так хороши. Н. Н. Страхов подписал приговор не себе только, а целому направлению нашей общественной мысли, которое, по словам этого автора, «поддалось малодушию» и «удовлетворилось малым».

VI

СЧАСТЛИВЫЕ МЫСЛИ Н. Н. СТРАХОВА

Генрих Рюккерт в своем сочинении «Lehrbuch der Weltgeschichte in organischer Darstellung» (Leipzig, 1857), отвергая мысль о единой культуре, общей для всего человечества, говорит, между прочим (т. I, стр. 95), что «такое исключительное понятие о существовании и праве одного единственного *культурного типа* (Culturtypus) опровергается уже самим опытом, который находит в прошедшем и в настоящем — а следовательно, до некоторой степени уполномочивает ожидать и в будущем — существование и независимую совместность многих таких типов. С некоторой высшей точки зрения уже оказалось (для нас) правомочие *различных культурных типов* на относительно вечное существование (von einem höherem Standpunkte aus hat sich auch schon die Berechtigung verschiedener Culturtypen auf ein relativ-ewiges Dasein ergeben). Допуская далее, как возможное в будущем, известное органическое вза-

[1] Там же, стр. 139.
[2] Там же, стр. 133.

имодействие этих культурных типов (ein gewisses organisches Ineinandergreifen verschiedener grossen Culturtypen), Рюккерт указывает на следующей (96) странице, что это только отвлеченная возможность и что следует также допустить другую гипотезу, а именно, что вовсе не произойдет такого взаимодействия между великими культурными типами человечества, которые изначала даны как индивидуальности и, следовательно, навеки необходимы (zwischen den verschiedenen grossen Culturtypen der Menschheit die als Individualitäten von Anfang an gegeben und folglich auch für ewig nothwendig sind). Перед тем на стр. 93 и 94, развивая те же мысли, автор, кроме слова *типы* — употребляет еще выражения: *культурно-исторические* организмы и *культурно-исторические* индивидуальности. Вообще же в одной этой небольшой главе, всего на пяти страницах, слово *тип (культурный тип, тип культуры* и т. д.) встречается ровно двадцать раз, а слово *культурно-исторический* в этом особом смысле, т. е. в применении к известным группам в человечестве — три раза.

Сосчитать это я должен был потому, что г-ну Страхову (в его статье «Новая выходка против книги Н. Я. Данилевского») пришла счастливая мысль утверждать, что Рюккерт не высказывал идеи культурно-исторических типов — «и вовсе не употребляет ни слова *культурно-исторический,* ни слова *тип,* — терминов Данилевского» («Нов<ое> вр<емя>» № 5231, стр. 2, столб. 7). Это до чрезвычайности неверное показание сделано г. Страховым, как он говорит, для того чтобы «обличить» меня (столб. 4). При всей моей привычке к разного рода обличениям, такое странное — признаюсь — встречаю в первый раз.

Странности в этой статье начинаются, впрочем, с самого начала, с эпиграфа. Принимаясь вновь защищать и восхвалять дорогую ему книгу, г. Страхов во главе этой явно пристрастной апологии поставил пословицу: *не по хорошу мил, а по милу хорош!* Кто в чем — а г. Страхов счастлив в эпиграфах. Издавая книжку в защиту механического мировоззрения в его крайности и односторонности, исключающей всякое реальное бытие духовных сил и деятелей, он украсил ее изречением *о любви к Богу.* Ополчившись в первый раз против моего разбора книги «Россия и Европа», — той самой книги, где Данилевский весьма решительно, хотя и невежественно нападал на моего отца, за исторические взгляды которого я стою, г. Страхов догадался избрать девизом своей полемики заповедь: *чти отца твоего и матерь твою.* Это было так удачно, что теперь, че-

рез два с половиной года после того, как он выступил с этою счастливою мыслью, почтенный критик еще раз к ней возвращается, чтобы дать ей следующее, также весьма удачное объяснение: «Конечно, прежде и больше всего я отношу заповедь к себе самому, а потом предлагаю ее и другим, не одному г. Соловьеву» (столб. 2). Конечно, авторитет Моисея, «предложившего» эту заповедь именем Божиим более трех тысяч лет тому назад, нуждался теперь в авторитетном подтверждении со стороны г. Страхова, и, конечно, самый подходящий для этого способ состоял в том, чтобы взять пятую заповедь эпиграфом к полемике из-за теории культурно-исторических типов. Поистине счастливая мысль! Что касается до пословицы *не по хорошу мил, а по милу хорош,* — то всякий поймет и без объяснений автора, что это «прежде и больше всего» относится к нему самому, к его собственному восхвалению излюбленной им книги.

Г-н Страхов — хотя и считает своею обязанностью предлагать заповеди — отличается тем не менее от Моисея одною характерною чертою. Еврейский законодатель, как известно, в порыве священного негодования не задумался разбить скрижали завета, хотя слова на них и были начертаны не земною рукой. Г-н Страхов, совершенно напротив, — хотя в качестве врага всякого спиритизма и не может утверждать за своими писаниями никакого сверхъестественного происхождения, — хранит, однако, как неприкосновенную святыню, даже те свои разглагольствия, которые он сам должен признать не относящимися к делу придирками (столб. 3) и «мелочами» (столб. 7). Он даже извиняется перед читателями в этих мелочах, но зачеркнуть их считает святотатством, а между тем и писать-то их не было никакого уважительного повода. В самом деле, помимо столь удачно поднятого г. Страховым вопроса о книге Рюккерта, все эти пространные мелочи, за которые он должен просить извинения у читателей, вызваны одною мимоходом упомянутою в моей статье биографическою подробностью да двумя подстрочными примечаниями. Сообщив содержание одного из них, именно о том, что старые славянофилы, *по-видимому,* не считали автора «России и Европы» за своего человека, г. Страхов восклицает: «Вот на какие аргументы напирает ныне г. Соловьев» (столб. 3). Странный способ напирать на аргументы, относить их в подстрочные примечания! Впрочем, отыскивая у меня мнимые аргументы, чтобы отвести глаза читателей от неудобных действительных, изо-

бретательный критик попадает и еще удачнее. Так, один из этих «новых аргументов», которыми я, как он выражается, стараюсь «подорвать авторитет (!!) Н. Я. Данилевского», он находит в упомянутом мною вскользь факте, что автор «России и Европы» был в молодости фурьеристом. В самом деле, какое злостное ухищрение с моей стороны! Теперь уже, наверное, Данилевский совсем погиб в глазах читателей «Русской мысли». Славянофила еще перенести можно, но фурьериста никогда!

В полемике, как известно, очень редко удается что-нибудь окончательно уяснить. Поэтому я с удовольствием настаиваю на том, что в споре с г. Страховым по крайней мере один пункт выяснился для меня вполне. А именно, я с совершенною несомненностью убедился, что у моего противника термин *культурно-исторический тип* не соединяется ни с каким определенным понятием, что он, собственно, ничего не разумеет под этим выражением и может по его поводу «предлагать» читателям только свои обычные счастливые мысли. Одною из них, особенно яркою,— именно, что культурные типы расчленяются на события,— я и воспользовался, к неудобству г. Страхова, который, не хуже меня зная, в чем дело, постарался прикрыть свое безнадежное положение в этом пункте молчанием. Но он не сообразил, что молчание тут было бы целесообразно только тогда, когда бы оно было обоюдно, и вот теперь, вынужденный хоть что-нибудь сказать об этой важной, но неприятной для него материи, он посвящает ей следующее подстрочное примечание: «Это расчленение анатомических групп на события г. Соловьев выдвигает против меня уже в третий раз; доживу ли я до того, что он, наконец, обратит внимание на мой ответ и заглянет в книгу Данилевского» (стр. 3, столб. 2). Зачем мне по этому поводу заглядывать в книгу Данилевского, на которого я никак не возлагаю ответственности за все счастливые мысли его удачливого защитника? А что касается до ответа г. Страхова, на который я должен обратить внимание, то о каком же, собственно, ответе он говорит? Мысль о расчленении культурных типов на события была высказана г. Страховым в его статье «Наша культура и всемирное единство» («Русск<ий> вестн<ик>», июнь 1888 г.); я обратил внимание читателей на эту счастливую мысль в статье «О грехах и болезнях» («Вестн<ик> Европы», янв. 1889). После этого г. Страхов возвращался к нашему спору трижды, а именно в статье «Последний ответ г. Соловьеву» («Русск<ий> вестн<ик>», февр.

1889); затем, после этого псевдопоследнего ответа, в статье «Спор из-за книг Данилевского» («Русск<ий> вестн<ик>», декабрь 1889) и, наконец, в предисловии к 2-му изд. 2-го выпуска — «Борьба с Западом». Но ни в том, ни в другом, ни в третьем случае он ни одним словом не намекнул на вопрос о расчленении культурных типов; а теперь вдруг патетически отсылает меня к какому-то несуществующему ответу. Но, быть может, я действительно так слеп, как утверждает г. Страхов; быть может, по необходимости читая его последние полемические произведения, я непонятным образом пропустил в них самое главное, а именно разъяснение счастливой мысли о расчленении анатомических групп на события. В таком случае настоятельно прошу г. Страхова не скрывать от меня долее той страницы или тех страниц в упомянутых его произведениях, где находится желаемое мною разъяснение. Если он исполнит это столь законное и столь легкое требование, я совершенно серьезно обещаюсь признать свое ослепление, а г. Страхова провозгласить самым добросовестным писателем во всей вселенной. В противном же случае мне придется — оставляя без последствий ссылку г. Страхова на ответ, которого он никогда не давал,— настаивать на том грустном факте, что не в меру сердитый защитник «культурных типов», обозначая их как анатомические группы, вместе с тем утверждает, что они расчленяются на события, следовательно, никакой действительной мысли с основным термином защищаемой им теории не соединяет.

Как яркую иллюстрацию избранного им эпиграфа: «не по хорошу мил, а по милу хорош», г. Страхов приводит из книги Данилевского и сопровождает выражениями своего восторга несколько общих фраз о еврействе, какие тысячи раз повторялись всеми писавшими об этой нации и ее религии (стр. 3, столб. 5). Что избитые общие места не только удовлетворяют г. Страхова, но и приводят его в восхищение, это — его дело, и греха тут нет; что все, не совпадающее с излюбленною им умственною плоскостью, возбуждает в нем, по его собственному выражению, «злую досаду»,— это не совсем хорошо, но довольно понятно, и большой беды тут также нет. Беда в том, что и «восхищение», и «злая досада», служат для г. Страхова лишь способом отвлечь внимание читателей от существенных пунктов спора. Тот факт, что национальная религия евреев получила универсально-историческое значение, настолько очевиден, что указание на него есть не

более как общее место. Но вопрос в том, как же с этим общеизвестным фактом согласить выставленный Данилевским мнимо исторический закон, по которому духовные начала одного культурного типа не передаются другим? Еврейство — по Данилевскому — есть особый культурный тип, и, следовательно, выработанное им духовное начало не могло сделаться (если бы только существовал упомянутый закон) религией многих других (Данилевский со свойственною ему точностью говорит: «всех») народов, принадлежащих не к этому, а к иным культурным типам. Это явное противоречие было указано г. Страхову неоднократно, но вотще: он готов говорить о чем угодно,— только не об этом.

Помимо еврейства, существуют еще другие всемирно-исторические факты, несовместные с мнимым законом духовной непроницаемости культурных типов (буддизм, неоплатонизм и гностицизм, ислам). Примирить эти действительные факты с мнимым историческим законом Данилевского г. Страхов не может, а сознаться в этой основной несостоятельности защищаемой им теории — не хочет. Поэтому ему не остается ничего другого, как подменить вопрос. «О чем,— восклицает он,— Данилевский не говорит, того он не знает,— хорош вывод!» (стр. 3, столб. 4). Кому же, однако, принадлежит такой вывод? Дело не в том, о чем Данилевский не говорит, а в том, что́ он говорит, и именно в его мнимом законе непередаваемости духовных начал от одного культурного типа другим; этому «закону» прямо противоречат указанные исторические явления, и, следовательно, при достаточном знакомстве с ними Данилевский не мог бы выставить своего столь неверного принципа,— разве только предположить, что этот писатель был крайне несообразителен или крайне недобросовестен, чего я о нем не думал и не думаю. Что главное дело тут в простом незнакомстве автора «Россия и Европа» с историческими фактами — на это существуют не отрицательные только, но и прямые положительные указания. Из того, что Данилевский не упоминает, например, о Филоне-иудее, никак не следует (по справедливому, хотя и неуместному замечанию г. Страхова), чтобы он о нем не знал. Но когда он прямо утверждает, что все представители так называемого «александрийского» просвещения были чистые греки и что никакого духовного объединения разноплеменных начал в Александрии не происходило, то это уже с полною несомненностью доказывает, что он ничего не знал

о Филоне-иудее и о множестве других «александрийцев», не принадлежавших к греческой нации и работавших именно над синтезом эллинской мудрости с религиозными идеями «варваров», т. е. с духовными началами иудейского, египетского, халдейского и т. д. «культурных типов»,— употребляя терминологию Рюккерт—Данилевского.

Наиболее стараний приложил г. Страхов к защите политических взглядов Данилевского, причем также не обошлось без счастливых мыслей. Так, выражая свое негодование по поводу моего, будто бы голословного, упрека автору «России и Европы» за принесение живых народностей в жертву мнимым интересам панславизма, г. Страхов изумляется и тому, что я называю славянство, как его понимал Данилевский, фантастическою группою («Новое время» № 5242, стр. 2, столб. 5), а затем на следующей странице сам приводит из «России и Европы» слова, в которых автор отрицает право на существование одной из упомянутых народностей, называя ее фантастическою («фантастический польский народ») (стр. 3, столб. 5).

По мнению г. Страхова, книга «Россия и Европа» вся проникнута и переполнена обращением к этическому принципу, и он удивляется, что я этого не заметил. Действительно, не заметил; но ведь зато я заметил кое-что другое,— например, утверждение Данилевского, что оба западные вероисповедания представляют собою безусловную ложь, причем одно из них, сверх того, основано на невежестве, а другое — на отрицании религии. Об этом г. Страхов не упоминает, но зато он взводит на меня два взаимно друг друга уничтожающие обвинения. С одной стороны, я виноват в том, что, выписывая различные рассуждения разбираемого автора, не прибавляю к ним ни единого слова от себя (стр. 2, столб. 7), а с другой стороны, я подвергаюсь резкому порицанию за то, что приписываю своим противникам «глупости и подлости» (стр. 3, столб. 7). Хотя сам я от таких слов в печати воздерживаюсь, но оспаривать их по существу не стану, если г. Страхову угодно их применить к некоторым мнениям моих противников, которые я воспроизвожу, *не прибавляя к ним ни единого слова от себя.* Нет! «злая досада» — плохой советник!

Г-н Страхов кончает свой «разбор» — говоря, что ему нет ни нужды, ни охоты разбирать множество других подобных выходок, т. е. большую часть моей статьи «Мнимая борьба с Западом». Заявление довольно наивное

в конце длинного полемического упражнения. Затем этот воздержный критик находит, однако, нужду и охоту сетовать на нашу оторванность от почвы и внушать любовь к исторической, а не к мечтательной России. Подобные «жалкие» слова говорятся, конечно, не для того, чтобы что-нибудь сказать, а лишь для того, чтобы скрыть в данном случае бессилие мысли и шаткость убеждений. Россия велика, и разных почв в ней много: от иной почвы быть оторванным дай Бог всякому. И что значит противоположение *исторического мечтательному,* когда дело идет о народе живом, не завершившем свою историю, имеющем будущность? Россия, освобожденная от крепостного права, была Россией мечтательной сорок лет тому назад, и тогдашние предшественники г-на Страхова, утверждаясь на исторической почве, произведшей Салтычиху и Аракчеева, злобно брюзжали на всякую мысль о человеческих правах крестьянства, как на мечту беспочвенных умов, создающих «крылатые теории» в безвоздушном пространстве. Так и добрюзжали до 19 февраля 1861 г. Впрочем, со свойственною ему твердостью мысли г. Страхов свои последние слова сам посвящает какой-то мечтательной России, которая должна открыть источники живой воды для воскрешения и напоения чуждых народов. Мечта возвышенная, хотя до крайности неопределенная. Допустим, что г. Страхов в нее верит и надеется на ее осуществление. Но — повторим еще раз его собственные слова из «Рокового вопроса»: «Только верить мало, и только тешить себя надеждами — неизвинительно». А еще неизвинительнее — особенно для такого способного и образованного писателя, как он, — фальшивыми аргументами поддерживать пустые претензии, вместо того чтобы по мере сил работать над очищением наших «источников живой воды» от грязной тины, которая их затянула и заглушила.

VII

НЕМЕЦКИЙ ПОДЛИННИК И РУССКИЙ СПИСОК

I

Вопрос об оригинальности и новизне той или другой идеи, того или другого открытия — представляет, вообще говоря, мало интереса. Какой-нибудь пифагореец мог до-

гадываться о центральном положении солнца относительно планет, тем не менее настоящий взгляд на солнечную систему несомненно принадлежит Копернику, ибо важно здесь не случайное приближение единичного ума к истине, а общее правильное развитие астрономии как науки,— оно же бесспорно идет от Коперника, а не от Пифагора. Норманнские пираты (а, может быть, задолго до них и финикийские купцы) доходили не раз до берегов Нового Света, но все-таки открытие Америки по справедливости приписывается не им, а Христофору Колумбу, ибо только после его путешествий заатлантические страны навсегда были присоединены к остальному миру и вошли в общее историческое движение. С другой стороны, когда два современника независимо друг от друга приходят к одинаковым умственным построениям (как это случилось с Ньютоном и Лейбницем в теории бесконечно малых), то вопрос о первенстве и о праве исключительной собственности имеет интерес более для них самих, нежели для потомства, которое охотно готово утвердить обоих в правах общего владения и вовсе не обязано признавать одного из них плагиатором.

Но возможны условия, при которых вопрос об оригинальности известного умственного явления имеет решающее значение для всей оценки этого явления. Берем прямо тот конкретный случай, о котором намерены говорить. Является в России писатель, объявляющий, что Европа есть для нас мир безусловно чуждый, с которым мы не связаны ни кровным, ни духовным родством и с которым нам неизбежно предстоит вступить в борьбу не на живот, а на смерть. Такое отношение к Европе этот писатель, получивший сам хоть и одностороннее и во многом недостаточное, но все-таки европейское образование, старается оправдать особенным взглядом на всю историю человечества. Эту историческую теорию он сам, а еще более два-три его приверженца выдают за нечто совершенно самобытное, за продукт русского духа, освободившегося наконец в лице этого автора и его сторонников от болезни «европейничанья». И вот эта самобытная русская теория, долженствующая упразднить все европейские принципы исторической науки, оказывается плохим повторением взглядов, высказанных в книге третьестепенного немецкого ученого, появившейся за двенадцать лет перед тем. Конечно, теория немецкого ученого не стала ни лучше, ни хуже от того, что русскому писателю вздумалось повторить ее своими словами, привязавши к ней собственные

псевдопатриотические взгляды. Но эти-то взгляды, сущность которых состоит в отрицании нашего духовного родства с европейским просвещением[1], без сомнения, жестоко посрамляются тем обстоятельством, что для их теоретического обоснования, хотя бы только кажущегося, потребовалось взять напрокат одно из дюжинных произведений немецкого ума.

Правда, г. Страхов, сам указавший на общность взглядов у Данилевского с Рюккертом, утверждает теперь, что автор книги «Россия и Европа» не читал немецкого историка. Но ведь тот же г. Страхов не менее решительно уверяет нас и в том, что Рюккерт вовсе не употребляет ни слова *культурно-исторический,* ни слова *тип,* терминов Данилевского, а между тем на самом деле эти мнимые термины Данилевского в одной маленькой главе немецкой книги повторяются всего двадцать три раза[2]. При таком самостоятельном отношении г. Страхова к истине, его свидетельство о незнакомстве Данилевского с книгою Рюккерта едва ли в состоянии ослабить то предположение, что именно из этой книги заимствованы основные мысли нашего панслависта. Тождество терминологии и некоторых частных выводов (как увидим далее) делает такое предположение совершенно для нас несомненным.

Но допустим, что, несмотря на все это, автор книги «Россия и Европа» действительно не читал сочинения Рюккерта; все-таки остается в силе тот факт, что идея культурно-исторических типов высказана впервые в Германии, в сочинении чисто немецком, и, следовательно, не заключает в себе ничего специфически русского, и, во всяком случае, эта так называемая теория Данилевского с таким же и еще с бо́льшим правом может называться теориею Рюккерта, так как этот ученый «предложил» ее немцам двенадцатью годами ранее, чем она была предложена у нас Данилевским. Вот этот-то бесспорный факт, совершенно независимо от вопроса о прямом заимствовании, ярко подчеркивает всю фальшь нашей антиевропейской и лженациональной проповеди, для которой книга Данилевского, тенденциозно прославляемая, служит теперь каким-то катехизисом. Если бы не зловредные практические последствия этой дикой проповеди, то я, конечно, никогда не стал бы останавливаться на произведении,

---

[1] См. «Россия и Европа», Данилевского, изд. 1888 г., особенно страницы 481 и 483.

[2] См. выше заметку «Счастливые мысли Н. Н. Страхова».

внутреннее значение которого вполне ничтожно. То обстоятельство, что автор этой плохой книги имеет некоторые заслуги в других отношениях, еще более побуждало бы к снисходительному молчанию. Ведь не приходило же никому в голову серьезно опровергать книгу Погодина «Простая речь о мудреных вещах», где заслуженный историк рассуждал о предметах, в которых был столько же сведущ, сколько Данилевский — во всемирной истории. Правда, Погодин обезоруживал критику не только наивностью своих рассуждений, но также и их беспритязательностью. Этим качеством менее всего отличается книга Данилевского, вся проникнутая претензией и самомнением. Но ни собственные притязания автора, ни забавные панегирики г. Страхова и того таинственного историка, на которого он теперь ссылается[1], не представляли еще достаточного мотива для того, чтобы заниматься этим самобытным продуктом нашей необразованности, пока он не превратился в какую-то священную хоругвь для всех проповедников общественного развращения, старающихся сознательно и бессознательно извратить и подорвать духовные силы России.

Если бы какой-нибудь писатель NN, вовсе лишенный имени или имеющий такое нехорошее имя, что сам стесняется ставить его на своих произведениях, — если бы такой представитель современной русской письменности от собственного своего лица выставил следующее, например, заявление, что идея справедливости есть анахронизм, за который держатся только доктринеры, что лучше казнить десять невинных, нежели помиловать одного... тоже невинного; что человечество и человечность — пустые слова и что заботиться об общем благе могут только сумасшедшие или идиоты, то подобная проповедь не производила бы никакого впечатления, ибо всякому было бы ясно, что тут от полноты сердца глаголят уста, а сердце г. NN ни для кого не привлекательно. Но когда эти же самые проповеди начинаются такою неизменною формулой: «Как блистательно доказал Н. Я. Данилевский в своей превосходной книге «Россия и Европа», общечеловеческая правда есть пустая фикция, а потому», и т. д.; или так: «Во всех наших отношениях мы должны исключительно руководствоваться нашими собственными интересами, не

---

[1] В своей последней статье г. Страхов обстоятельно рассказывает, что какой-то историк всегда рекомендовал Данилевского своим гостям как умнейшего человека во всей России.

обращая внимания ни на что другое, ибо мы, как неопровержимо доказано теорией Данилевского, не имеем ничего общего с прочими народами, а составляем особый культурно-исторический тип, следовательно», и т. д.,— тогда проповедь общественного развращения, прикрытая именем писателя, ни в чем дурном не замеченного, легко производит свое действие на «малых сих»; для них остается несомненным, что названный писатель действительно доказал, что нам, мол, закон не писан, и открыл какие-то культурные типы, посредством которых всякое злодейство превращается в добродетель, если только оно нам выгодно.

Противодействие этой растлевающей проповеди, очевидно, должно быть главным образом направлено на то мнимо научное основание, которое теперь под нее подставляется, а именно на так называемую теорию Данилевского. Что эта теория есть пустой вымысел, что никаких отдельных культурных типов, упраздняющих общечеловеческие принципы и идеалы, в действительности не существует, это было уже показано с достаточною ясностью и останавливаться на этом вопросе, по существу, нет надобности, так как мои противники хотя говорили очень много, но ничего относящегося к делу не сказали и ни на один из моих аргументов прямого возражения не сделали[1]. Одно только полезное указание нашел я у главного защитника Данилевского, г. Страхова, но и то не в полемических статьях против меня, а в его предисловии к новому изданию «Россия и Европа», именно замечание о книге Генриха Рюккерта. Теперь г. Страхов объявляет, что не только Данилевский, но и я этой книги не читал, а лишь воспользовался его указанием. Эти слова совершенно верны, если их поставить в обратном порядке: я воспользовался указанием г. Страхова, чтобы прочесть книгу Рюккерта. Пользование, кажется, совершенно законное, тем более что я намерен поделиться и с другими тем, на что меня навело указание г. Страхова. Впрочем,

[1] См. «Национальный вопрос в России», вып. 1, изд. 3. Одинаковую, в сущности, с моею оценку «России и Европы» сделал проф. Н. И. Кареев в статье, помещенной в «Русской мысли» прошлого года. Г. Страхов, на мой разбор отвечавший многословною бранью и обвинениями в недостатке патриотизма и т. п., с проф. Кареевым поступил еще лучше: в подстрочном примечании выставил его почти за своего единомышленника, заметив, что его возражения против теории Данилевского произошли только оттого, что он, Кареев, не читал разъяснений г. Страхова!

справедливость требует заметить, что самое это указание наполовину ошибочно. «Так как мысль о культурно-исторических типах, — пишет издатель и защитник Данилевского, — внушается самими фактами истории, то зачатки этой мысли можно встретить у других писателей; укажем на Генриха Рюккерта, составившего самый глубокомысленный из всех существующих обзоров всеобщей истории («Lehrbuch der Weltgeschichte», Leipz., 1857, 2 Bd). Но один Н. Я. Данилевский оценил все значение этой мысли и развил ее с полною ясностью и строгостью. Рюккерт не только не положил ее в основание своего обзора, *а говорит об ней лишь в прибавлении* (Anhang) *ко всему сочинению, в конце второго тома»*[1]. Подчеркнутые мною слова прямо противоречат истине. Мысль о культурно-исторических типах излагается Рюккертом в нескольких главах первого тома, а в указанном г. Страховым прибавлении эта мысль, как уже известная, применяется к некоторым отдельным национальным группам, не вошедшим в общий исторический обзор. Как бы то ни было, благодаря г. Страхову, я могу теперь дополнить свой прежний разбор теории Данилевского, сравнив ее с немецким подлинником.

II

Единство человеческого рода обыкновенно связывается с общим происхождением всех людей от одной первоначальной пары производителей. Это представление, идущее из области религиозной и защищаемое вместе с тем важнейшими представителями науки, оспаривалось, однако, некоторыми отдельными учеными, к которым примыкает и Рюккерт. Он находит существующие племенные особенности настолько значительными, что не видит возможности объяснить их естественным влиянием различных местных и климатических условий на разошедшихся потомков предполагаемой прародительской четы[2]. Таким образом, множественность отдельных типических групп есть для него первоначальное данное истории. В действительности существуют и всегда существовали только различные видоизменения человечества, единство же его есть лишь единство мысли или понятия (Einheit des Ge-

---

[1] «Россия и Европа», Данилевского, изд. Страхова (1888 г.). Предисловие, стр. XXV.

[2] «Lehrbuch der Weltgeschichte in organischer Darstellung, von Heinrich Rückert, Professor an der Universität zu Breslau». Leipz., 1857. I Band, S. 31.

dankens, Einheit des Begriffes)[1]. Правда, Рюккерт допускает, что за пределами истории и вне всех условий человеческой жизни мог существовать какой-то зачаток человечества, еще не определившегося в своем специфическом отличии от прочей природы, и что это зачаточное существо, находясь еще, так сказать, в текучем состоянии, могло быть более восприимчиво к внешним влияниям, которые и произвели в нем такие глубокие видоизменения, каких настоящее, уже сложившееся человечество претерпевать не может[2]. Но это представление, до крайности туманное и неопределенное, принимается Рюккертом лишь гипотетически, как отвлеченная возможность, и никакого действия на дальнейшие его рассуждения не оказывает. Действительными субъектами исторического процесса с начала и до конца признаются индивидуально обособленные племенные группы, которые Рюккерт прямо так и называет историческими или культурно-историческими *индивидами.* Но кто же именно эти исторические «индивиды»? Так как генетическое единство человечества было отвергнуто на том основании, что особенности главных рас слишком будто бы значительны, чтобы допускать их общее происхождение, то естественно было бы ожидать, что конкретными представителями отвлеченного понятия «человечество» — и реальными субъектами истории явятся именно эти «главные расы». Но это было бы очевидным сведением всего взгляда к абсурду. Разумеется, если бы вопрос был исключительно генетический, то легче произвести от одной пары всех негров, нежели всех людей вообще. Но так как дело идет о пребывающем единстве исторических индивидов, то признать за такой индивид вместо целого человечества желтую или черную расу — это все равно что, отвергая единство собачьего рода, считать за реальный индивид всех пуделей вместе взятых. Конечно, с обыкновенной точки зрения, нет собаки вообще, но ведь и пудель вообще также не бывает, а есть только тот или другой единичный пудель, хотя и такая единичная реальность может быть окончательною только для житейского, а никак не для научного и философского мышления. Как бы то ни было, наш историк не останавливается на расах, а берет в качестве реальных представителей человечества в истории, или исторических индивидов, более тесные и определенные национально-поли-

---

[1] Ibidem, S. 28.

[2] Rückert, I, 32, 33.

тические группы, из коих каждая представляет свой особый не только этнографический, но и *культурный тип*. Никакого исторического принципа, определяющего значение этих культурных типов и их отношение к расам, с одной стороны, и к отдельным народностям — с другой, Рюккерт не сообщает: он берет свои исторические индивиды эмпирически, причем некоторые из них просто совпадают с известными народами, другие же обнимают большее или меньшее число независимых народов и государств, как ныне существующих, так и отживших.

С отрицанием человечества как единого субъекта всемирной истории теряется необходимо и единство самой этой истории. Она понимается нашим автором не как один последовательный процесс, а как несколько параллельных рядов культурного развития, соответственно многим независимым друг от друга культурным типам. Слишком многое в исторической действительности не соответствует такому взгляду, и высказать его без оговорки и смягчений совершенно невозможно для писателя, сведущего в истории, каковым несомненно был Рюккерт. Он и делает всевозможные оговорки, которые, впрочем, не оправдывают, а только запутывают в безысходные противоречия его исторический «плюрализм». Приводим почти дословно главные рассуждения Рюккерта, в которых читатели книги «Россия и Европа» могут узнать знакомую теорию — только в приличной европейской одежде вместо дырявого татарского халата.

«Как общий вывод из эмпирического рассмотрения исторических фактов и индивидуальных образований получается та обязательная для всей сферы нашего наблюдения истина, что всякое специфическое образование в истории предназначено к исчезновению, ибо сочетание случайности и необходимости приводило все доселе бывшее к разложению и гибели. Так как те же условия господствуют и над историческим будущим, то мы заключаем, что этот закон сохраняет свою силу навеки»[1].

«Всякое особенное образование всемирно-исторической жизни, как она индивидуализируется в форме народа, государства, специфического духа времени и т.д., содержит в этом индивидуальном оживотворении всеобщую идею, всеобщую задачу истории или человеческого культурного развития. Но именно то, что кладет на нее печать индивидуальности, есть ограничение идеи, кото-

[1] Rückert, I, 64.

рая, однако, составляет и глубочайшую сущность, и окончательное оправдание индивидуального бытия. С одной стороны, всеобщая идея имеет безусловное право на свое осуществление, а с другой стороны, в силу фактически несомненного мирового закона — она может достигнуть видимого выражения исключительно только в индивидуальной форме, т. е. ее воплощение или оживотворение всегда должно оставаться несовершенным. Однако она освобождается, так сказать, от этих индивидуальных и потому несовершенных форм явления благодаря тому, что индивид существует как таковой лишь периодически, будучи, правда, замещаем другим индивидуальным произведением, которое, в конце концов, также страдает этою же самою несостоятельностью, хотя бы оно и было совершеннее, т. е. более соответствовало всеобщей идее, обнимающей целую совокупность индивидов. Этот закон имеет силу для всех индивидуальных явлений. Он господствует, таким образом, и над индивидами в обыкновенном смысле, а также и над всеми другими применениями этого понятия, там, где оно обозначает соединение бóльшего или меньшего числа индивидов, обыкновенных или элементарных, в одном индивиде высшего порядка. Следовательно, тому же закону подлежат и исторические индивиды, т. е. народы и государства с их духовными и нравственными специфическими образованиями. И они все, как индивиды, предназначены к исчезновению, т. е. всеобщая идея человеческой задачи, которая в них лишь отчасти реализуется и никогда не может быть вполне реализована, расторгает их (löst sie auf) и ставит на их место другие образования (Gestaltungen), в которых она находит себе более совершенную реализацию. Но и эти последние, имея, в конце концов, то же самое основание (Basis), как и погибшие, носят в самом своем зарождении семя смерти»[1].

Прежде чем перейти к дальнейшим рассуждениям Рюккерта, относящимся собственно к культурным типам, сопоставим приведенный отрывок с следующим местом в книге Данилевского:

«Всему живущему, как отдельному неделимому, так и целым видам, родам, отрядам животных или растений, дается известная только сумма жизни, с истощением которой они должны умереть. Геология и палеонтология показывают, как для разных видов, отрядов живых су-

[1] Rückert, I, 64, 65.

ществ было время зарождения, наивысшего развития, постепенного уменьшения и, наконец, совершенного исчезновения. Как и почему это так делается, никто не знает, хотя и стараются объяснить на разные лады (Рюккерт для этой vérité de M. de la Palisse употребляет более краткое выражение: nach einem als Tatsache hinzunehmenden Weltgesetze). В сущности же,— продолжает Данилевский вслед за Рюккертом,— это остарение, одряхление целых видов, родов и даже отрядов не более удивительно, чем смерть отдельных индивидуумов, настоящей причины которой также никто не знает и не понимает. История говорит то же самое о народах: и они нарождаются, достигают различных степеней развития, стареют, дряхлеют, умирают — и умирают не от внешних только причин. Внешние причины, как и у отдельных лиц, по большей части только ускоряют смерть больного и расслабленного тела»[1]. И далее, упрекнувши славянофилов за то, что они признавали какую-то общечеловеческую задачу, Данилевский говорит: «Такой задачи, однако же, вовсе и не существует, по крайней мере в том смысле, чтобы ей когда-нибудь последовало конкретное решение, чтобы когда-нибудь какое-либо культурно-историческое племя ее осуществило для себя и для остального человечества. Задача человечества состоит не в чем другом, как в проявлении в разные времена и разными племенами всех тех сторон, всех тех особенностей направления, которые лежат виртуально (в возможности, in potentia) в идее человечества. Ежели бы, когда человечество совершит весь свой путь, или, правильнее, все свои пути, нашелся кто-либо, могущий обозреть все пройденное, все разнообразные типы развития, во всех их фазисах, тот мог бы составить себе понятие об идее, осуществление которой составляло жизнь человечества, решить задачу человечества; но это решение было бы только идеальное постижение ее, а не реальное осуществление»[2].

«Идея человека может быть постигаема только чрез соединение всех моментов его развития, а не реально осуществляема в один определенный момент»[3].

То, что говорят здесь Рюккерт и Данилевский, есть, конечно, не более как злоупотребление общими местами. Любопытно только, что и немецкий историк, и русский

---

[1] Данилевский, «Россия и Европа», 1888, стр. 75 и 76.
[2] Дан<илевский, «Россия и Европа», 1888, стр.> 121.
[3] Дан<илевский, «Россия и Европа», 1888, стр.> 123.

панславист злоупотребляют одними и теми же общими местами для обоснования одного и того же взгляда, именно теории культурных типов. Как излагает эту теорию Данилевский — нашим читателям более или менее известно[1]. Поэтому достаточно будет привести ее изложение у Рюккерта и затем сравнить существенные пункты у обоих писателей.

III

«Конкретные явления человеческого культурного развития, — читаем мы у немецкого историка, — подлежат тому основному закону, что не все они стоят необходимо в прагматической связи между собою. Помимо тех внешних и случайных условий, от которых это зависит, как напр<имер> географическое соседство, телесное происхождение и родство позднейших исторических народов с более ранними[2], помимо этого, здесь всегда находится также и некоторый внутренний и необходимый момент, который можно обозначить таким выражением: специфический или индивидуальный характер определенного вида культуры в ее временном и местном ограничении.

Поэтому логически возможно (begriffsmässig möglich), что многие культурные ряды (Culturreihen), независимо друг от друга, в одно и то же время, но в различных местах индивидуализируют совокупную жизнь исторического человечества, хотя логически (begriffsmässig) не исключена и другая возможность, именно, что эти различные независимые культурные ряды предназначены войти когда-нибудь во взаимодействие ради всеобщей задачи человечества[3]. В пользу первого предположения, т. е. в подтверждение окончательной раздельности и независимости культурно-исторических типов и рядов развития, исторический опыт не только в прошедшем, но и ныне поучает нас посредством того очевидного факта, что рядом с общеевропейским культурным миром в восточной Азии, в Китае и Японии, существует другая культура, в своем роде столь же правомочная (in ihrer Art eben so

[1] См., между прочим, цитаты в «Вестнике Европы» (апрель 1888) или последнюю главу в «Национальном вопросе» (вып. I).

[2] Указанные моменты, теснейшим образом соединяя известные народы между собою, тем самым разобщают их со всеми прочими и создают таким образом особую группу, более или менее выделяющуюся из общей прагматической связи всемирной истории.

[3] Rückert, I, 92.

berechtigte) и доселе находящаяся с нашей лишь во внешней и к тому же крайне недостаточной связи, без какого бы то ни было органического взаимодействия этих двух культурных миров (хотя бы мы и были готовы охотно верить, что зачаточные пункты такого грядущего взаимодействия и могут быть указаны). Точно так же между погибшими культурами в Мексике и Перу и прочими великими культурными кругами нельзя указать никакого, ни внутреннего, ни внешнего отношения, да и сами эти две культуры (мексиканская и перуанская), несмотря на ближайшую аналогию их типов, были, по-видимому, вполне изолированы даже относительно друг друга»[1].

Указав на эти факты культурно-исторического обособления, с которыми так много потом носился автор «России и Европы», добросовестный и ученый немец не мог умолчать и о фактах противоположного характера. «И для второго предположения,— говорит он (т. е. для предположения о возможном будущем объединении всех самобытных культур),— имеются доводы из опыта. Восточносемитический культурный круг долгое время развивался самостоятельно рядом с греческим, прежде чем вступить с ним в связь — сначала внешнюю, а потом и внутреннюю. Вообще же слияние малых культурно-исторических организмов в одно более обширное целое есть постоянный факт. Что возможно в сравнительно тесных пределах, будет возможно и в более широких, и с этой стороны вопрос о предстоящем соединении всех человеческих культур в один великий организм остается открытым»[2].

Но, допустив таким образом предположение о будущем всечеловеческом единстве, Рюккерт всячески старается ослабить его указаниями в противоположном смысле.

«Так как,— продолжает он,— всякая форма явления в историческом человечестве может осуществляться только в известном индивидуальном типе, более или менее приближающемся к абсолютному или общегодному, но никогда с ним не совпадающему, то вместе с тем всякий самостоятельный культурный круг имеет вечное право на свой индивидуальный тип. Понятие органического объединения всей человеческой культуры чрез это не упраздняется, а, напротив, только тут получает истинную реаль-

[1] Rückert, I, 92—93.
[2] Rückert, I, 93.

ность. Как культуре никогда не удастся изменить основные типы в чувственном явлении человечества, особенно выпукло развившиеся в так называемых расовых различиях, точно так же она никогда не будет в состоянии навязать всем этим различным основным типам один и тот же идеал их жизни и исторического поведения. Ибо та культура, которую мы по преимуществу обозначаем этим именем, т. е. содержание нашей собственной прошедшей и будущей цивилизации, при всей ее эластичности, какую она уже приобрела и еще более приобретет, все-таки имеет лишь относительное, индивидуальное значение (ist doch immer nur relativ oder individuell) и в силу этого гораздо более, нежели обыкновенно допускают, срослась с самыми чувственными формами явления принадлежащих к ней частей человечества — с строением черепа, образованием лица, цветом кожи, короче — с конкретнейшими и материальнейшими вещами. Если эта культура, столь сильно связанная с самым конкретным, как принадлежащая одному (историческому) индивиду и не могущая существовать абсолютно, т. е. без индивидуального субстрата и индивидуальной субстанции, — если эта частная культура захочет выступать как абсолютная по отношению к другим индивидуальным культурным кругам, то это ей удалось бы лишь в том случае, если бы она формально разрушила и наружно, и внутренно другую, столько же, как и она сама, относительно правомочную культуру (потому столько же правомочную, что она также осталась верною своему первоначальному типу), а с этим неизбежно связана и физическая гибель побежденного культурного индивида. И для этого опыт представляет достаточно примеров: самый известный есть уничтожение американских культурных народов физическою силою европейской культуры»[1]. Но это может произойти и внутри отдельных культурных кругов, что также достаточно подтверждается опытом, ибо то, что снаружи является как индивидуальное образование и действует как таковое,

---

[1] И Данилевский вслед за Рюккертом не преминул пожалеть об этих культурных народах Америки (т. е. мексиканцах и перуанцах), будто бы погибших насильственною смертью и не успевших совершить своего развития («Россия и Европа», стр. 91). Это сожаление о народах погибших, хотя и малоосновательное в данном случае, делало бы, конечно, честь чувствительности нашего панслависта, если бы оно не соединялось у него с совершенно бесчеловечным отношением к некоторым живым и близким народностям, которые он называет «фантастическими» и отнимает у них право на существование.

внутри расчленяется на массу индивидов, для взаимоотношения которых имеют силу те же законы, которым подчинены взаимные отношения и величайших индивидуальных образований (Gestaltungen)[1].

«Что касается метода обращения с культурно-историческим материалом, то из предыдущих соображений вытекает необходимость уже изначала (von vorneherein) рассматривать и изображать культурную историю как некоторое число параллельно друг другу идущих рядов. Если бы можно было усвоить всей культурной истории один индивидуальный тип, если бы только одна-единственная человеческая раса принимала деятельное участие в историческом процессе, а все другие были бы приговорены к пассивности, тогда можно было бы удержать и *единую нить* в изложении истории. Тогда не было бы помехой и то, что такая нить эмпирически (erfarhrungsmässig) обрывалась бы много раз, лишь бы можно было мысленно (gedankenmässig) продолжать ее далее. Цель, к которой она направлялась бы, была бы известна, а потому все изгибы ее движения, хотя и терялись бы здесь и там во мраке, были бы определены, по крайней мере, в своих наиболее общих формах, и пробелы в конкретном явлении истории — те места, где общая нить фактически обрывается и должна быть снова завязана,— могли бы быть если и не заполнены, то твердо ограничены и поняты в их прагматизме. Цель, к которой стремилось бы такое историческое изображение, была бы дана, само собою разумеется, в настоящей фазе культуры, на которой покоится наше историческое сознание и действование. Тогда дело было бы лишь в понимании этого одного культурного мира, поскольку оно было бы обусловлено раскрытием законов развития прежних культурных фаз, на которых основана

[1] Всеобщий закон, обусловливающий окончательную гибель культурно-исторических индивидуальностей, или, чтобы назвать самую конкретную форму — культурно-исторических народов,— уже изложен выше и изъяснен внутренно из законов случайности и необходимости в их всемирно-историческом значении. Согласно этой аргументации, побеждающие и разрушающие индивидуальности также имеют со своей стороны право на такой образ действия. Но это то же самое право, какое имеет относительно дерева топор в руках рубящего это дерево человека. Топор в своем роде служит высшему образованию, или высшей зиждительной идее, чрез разрушение низшего образования (Gebildes), а потому имеет право делать то, что делает. Но он не знает, что делает и зачем он это делает, а также не знает, что и он, быть может, предназначен быть некогда брошенным в огонь и быть уничтоженным с тем же правом, с каким он сам уничтожал.— *Примеч. Рюккерта.*

настоящая. Как при таком предположении одного типа для человечества была бы только одна собственно историческая культура, так, соответственно этому, был бы возможен только один путь исторического воззрения. Перед единым и исключительно правомочным типом культуры все другие фактические проявления человечества имели бы тогда лишь настолько цены и значения, насколько эта одна культура пользуется или когда-нибудь пользовалась ими как своим пассивным материалом. Из такого понимания выходило бы тогда теоретически и абсолютное право этой единственной культуры совершенно разрушать все другие ей противостоящие формы человеческого существования, как недостойные такого существования, чтобы ставить на их место свое собственное могущество и наполнять всю землю своими произведениями (Gebilden), за неимением никаких других, соответствующих понятию исторического назначения человека и человечества.

Но такое исключительное понятие о существовании и праве одного-единственного великого культурного типа опровергается уже самим опытом, признающим наличность и независимое существование, в настоящем или в прошедшем, многих таких типов, а это уже дает некоторое право заключить, что также и в будущем их будет много. С некоторой высшей точки зрения уже оказалось правомочие различных культурных типов на относительно вечное существование. Они до тех пор имеют право существовать в своем различии рядом друг с другом, пока понятие индивидуального типа владеет чувственною и духовною природой человечества, что по самому этому понятию совпадает вообще с продолжением человеческого бытия во времени. Этим, конечно, не исключается и та возможность, что в будущем наступит известное органическое взаимодействие различных великих культурных типов, и в настоящее время на это можно рассчитывать более, чем когда-либо, откуда можно вывести, как это легко усмотреть, весьма важное внутреннее доказательство действительного культурного прогресса нашей эпохи сравнительно с прошедшим. Ибо, таким образом, настоящее время стоит ближе, чем какой-либо из прежних исторических периодов, к осуществлению всеобщего идеала истории, к полному раскрытию целого человеческого типа или поставленных ему задач, что может произойти *только чрез полное раскрытие всех индивидуальных типов* и чрез необходимо обусловленное этим взаимодействие их между собою.

Но действительность, доходящая до нынешнего дня, не ручается за возможное будущее, для которого не исключены случайности всякого рода, ибо можно выставить также и ту гипотезу, что будущее вообще не пойдет по естественно указанному пути к достижению универсальной цели человеческого развития, а собьется на окольные дороги, которые приведут к погибели эту культурную индивидуальность, которою мы так гордимся (т. е. европейскую цивилизацию), прежде чем она достигнет своей органической цели. Или, чтобы перейти в конкретную область, можно представить и такую гипотезу, что то чаемое и логически необходимое взаимодействие между различными великими культурными типами человечества, которые изначала даны как индивидуальности и, следовательно, навеки необходимы, вовсе не произойдет и что ныне существующие на это виды окажутся обманчивым призраком. Вместо органического взаимопроникновения будущее может привести к захватам (Übergreifen) одного типа на счет других и к погибели этих последних, как уже не раз случалось, по свидетельствам исторического опыта. Достаточно сослаться на старую американскую культуру и ее полную гибель при столкновении с одною из прежних форм нашей собственной культуры, чтобы иметь эмпирически неопровержимый пример.

Во всяком случае, из этих различных возможностей мы получаем тот вывод, что *историческая действительность* настоящим мышлением *не может быть расположена по одной нити* (nicht an einem Faden zu reihen ist). Поэтому, если хотят удержать как предмет наблюдения всю совокупность человеческого развития в истории, то не может быть речи о том, чтобы бросить другие нити в пользу одной только потому, что удобнее при обзоре иметь в руках одну нить»[1].

IV

Так излагает Рюккерт свою основную мысль о невозможности располагать всемирную историю по одной нити. А вот изложение главной мысли Данилевского, которое дает нам его восторженный панегирист, г. Страхов.

«Главная мысль Данилевского,— пишет этот смелый, но неудачливый автор,— чрезвычайно оригинальна (?), чрезвычайно интересна. Он дал новую формулу для по-

---

[1] Rückert, I, 93—96.

кого стеснения приписывать новые мысли и «начала» этого писателя Данилевскому, повторившему их через двенадцать лет даже с воспроизведением тех же самых исторических иллюстраций (Китай, Мексика и Перу).

Высказав совершенно определенно «главную мысль Данилевского, который читал Рюкк[illegible] [illegible]ества, ту мысль, что история есть прогресс некоторого общего разума, некоторой общей цивилизации. Такой цивилизации нет,— говорит Данилевский,— существуют только частные цивилизации, существует развитие отдельных *культурно-исторических типов* (и еще курсив г. Страхова, несомненно знакомого с Рюккертом).

Очевидно,— продолжает наш читатель Генриха Рюккерта,— прежний взгляд на историю был *искусственный* (его курсив), насильственно подгоняющий явления под формулу, взятую извне, подчиняющий их произвольно придуманному порядку. Новый взгляд Данилевского есть взгляд *естественный* (курсив г. Страхова), не задающийся заранее принятою мыслью, а определяющий формы и отношения предметов на основании опыта, наблюдения, внимательного всматривания в их природу. Переворот, который «Россия и Европа» стремится внести в науку истории, подобен *внесению естественной системы* (курс<ив> г. Страхова) в науки, где господствовала система искусственная.

Исследователь тут руководится некоторым *смирением* (курсив г. Страхова) перед предметами. Ученые-теоретики, *особенно немцы* (курсив мой — для обозначения смирения г. Страхова перед немцами, у которых он и его учитель заимствовали все «свои» мысли, лишь отчасти их исказивши), часто ломают по-своему природу[1], подгоняют ее под известные идеи, готовы видеть неправильность и уродство во всем, что несогласно с их разумом; но истинный натуралист[2] отказывается от слепой веры в свой разум, ищет откровений и указаний не в собственных мыслях, а в предметах (и потому строит исторические теории, не изучая истории, а недостаток собственных мыслей заменяет взятыми напрокат из немецких учебников). Тут есть вера в то, что мир и его явления гораздо

[1] Ее не ломал Данилевский, утверждавший, что все александрийские философы были чистые греки и что финикияне говорили по-ассирийски.

[2] Очевидно, Данилевский в качестве натуралиста был компетентен в исторической науке.

Но действительность, доходящая до нынешнего дня, не ручается за возможное будущее, для которого не исключены случайности всякого рода, ибо можно выставить также и ту гипотезу, что будущее вообще не пойдет по естественно указанному пути к достижению универсальворят (очевидно, европейские синологи за[illegible]на окольные ею наукою, не говоря о Китае), его выкидывают за пределы истории. По системе Данилевского, Китай есть столь же законное и поучительное явление, как греко-римский мир или гордая Европа[1].

Итак, вот какую важность, какой высокий предмет и какую силу имеет та *новая, собственно Данилевскому принадлежащая, исходная точка зрения* (курсив мой), которая развита в «России и Европе». Столь же оригинальна и та мастерская разработка, которой подвергнута история с этой точки зрения. Если многие выводы получились славянофильские, то они, таким образом, (?) приобрели совершенно новый вид, получили новую доказательность, которой, очевидно, не могли иметь, пока не существовали начала, *в первый раз* (курсив мой) указанные в этой книге.

Автор «России и Европы» нигде не опирается на славянофильские учения как на что-нибудь уже добытое и дознанное. Напротив, *он исключительно развивает свои собственные мысли и основывает их на своих собственных началах* (курсив мой)».[2]

Эти «собственные мысли» и «начала» Данилевского самим г. Страховым сводятся, как мы только что видели, к отрицанию единой нити в развитии человечества и в утверждении многих полноправных культурных типов; а эта мысль, как несомненно явствует из наших цитат, была совершенно определенно и с теми же характерными терминами высказана Рюккертом. Недаром же г. Страхов с таким особенным усердием и старанием напирает на безусловную оригинальность Данилевского, на то, что в его книге в первый раз указаны начала теории культурно-исторических типов, что это «начала новые, до него никем не указанные»[3]. Мы знаем, что они указаны Рюккертом, знаем благодаря тому же г-ну Страхову, который напрасно только думал, что, сделавши глухой намек на немецкого писателя, он уже затем имеет право без вся-

---

[1] Остается только ввести китайский язык и литературу в основу классического образования.

[2] «Россия и Европа». Предисловие г. Страхова, <стр.> XXIII—XXV

[3] Там же, <стр.> XXII и XXIII.

кого стеснения приписывать новые мысли и «начала» этого писателя Данилевскому, повторившему их через двенадцать лет даже с воспроизведением тех же самых исторических иллюстраций (Китай, Мексика и Перу).

Высказав совершенно определенно «главную мысль Данилевского» с помощью «терминов Данилевского» — именно мысль об отсутствии единой нити и единой всеобщей культуры в историческом развитии человечества и о множественности независимых и равноправных культурных типов, Рюккерт, как писатель, сведущий в истории и не чуждый философского рассуждения, усмотрел, что с одною такою мыслью далеко не уйдешь в объяснении или даже только в изложении исторической действительности, а потому и присоединил к этой главной мысли необходимую оговорку, которая оказала некоторое влияние и на Данилевского, хотя он, по недостаточному знакомству с фактами, и не мог оценить ее значения.

Если, по словам Рюккерта, для историка не может быть речи о том, чтобы держаться одной нити в развитии человечества, бросая все другие, то, вместе с тем, продолжает он, «не из случайных только, но и из органических причин можно вывести и узаконить преобладающее, но только никак не исключительное правомочие одной культурной нити перед всеми другими (eine vorwiegende, nur nicht eine ausschliessliche Berechtigung eines Culturfadens von allen anderen).

При всей относительной равноправности различных индивидуальных типов человечества, один из них уже по натуральному свойству (durch seine Anlage) более другого соответствует всеобщей идее человечества. То же должно сказать и о различных исторических произведениях этих больших масс. Те из них, которые принадлежат особенно выгодно одаренному типу, уже тем самым имеют и притязание и обязанность подойти ближе к идеальной исторической задаче, нежели все, что могут произвести менее одаренные расы. Эта часть человечества (здесь разумеется новоевропейский мир), как показывает опыт, действительно исполнила такую задачу и оказалась достойною того преимущественного положения, которое было ей предуказано ее естественными свойствами, ибо она прошла все различные ступени культурного развития энергичнее и живее, чем это могли сделать племена менее одаренные. И у этих последних — насколько они принимают действительное участие в истории — должны оказаться те

же самые необходимые моменты развития; но если сравнить содержание таких моментов в том и другом ряду, то различие между ними бросается в глаза»[1]. Оно не бросается в глаза только г-ну Страхову, который преспокойно объявляет, что китайская культура есть нечто равноценное греко-римской и новоевропейской.

V

Что касается самого Данилевского, то, повторив главную мысль Рюккерта об отсутствии одного направления в историческом развитии человечества и о множественности равноправных культурных типов, он повторяет в разных местах своей книги и оговорки Рюккерта, без всякой, впрочем, попытки примирить их с главною мыслью или даже поставить их в какое-нибудь внутреннее с нею соотношение, необходимое для единства общего взгляда на историю. Вслед за Рюккертом Данилевский признает культурные типы хотя и равноправными, но не равноценными. Относительную их ценность он определяет более или менее полным содержанием культурной деятельности, которую он, как и Рюккерт, распределяет по *четырем* основным разрядам. «Общих разрядов культурной деятельности в обширном смысле этого слова,— пишет автор «России и Европы»,— не могущих уже быть подведенными один под другой, которые мы должны, следовательно, признать за высшие категории деления, насчитывается ни более ни менее (?) четырех», а именно: 1) деятельность религиозная; 2) деятельность культурная, в тесном смысле этого слова, где Данилевский совмещает и науку, и искусство, и промышленность; 3) деятельность политическая и 4) деятельность общественно-экономическая[2]. В этой неудачной классификации воспроизводится в несколько искаженном виде то, также четырехчастное, деление, которое принимает Рюккерт в своем обзоре всемирной истории. Он рассматривает всю культурную деятельность каждого типа по следующим четырем категориям: социально-политические отношения, религия, наука и искусство. Вся разница в том, что Данилевский соединяет в одно науку и искусство да еще в придачу и промышленность, разделяя зато политическую деятельность от социальной, хотя эти последние очевидно находятся

[1] Rückert, I, 96—97.
[2] Дан<илевский, «Россия и Европа», 1888, стр.> 516.

в теснейшей связи между собою, принадлежа к одной общей сфере, именно сфере практических отношений между людьми, и, во всяком случае, они ближе друг к другу, нежели научное познание и художественное творчество, относящиеся к двум в корне различным способностям и задачам человеческого духа. Как бы то ни было, не только неудачный список у Данилевского, но и его более удовлетворительный первообраз у Рюккерта имеют характер чисто эмпирический и случайный. Только самоуверенность автодидакта могла внушить Данилевскому его забавное утверждение, что общих разрядов культурной деятельности насчитывается ни более ни менее четырех. На самом деле, весь культурно-исторический материал может быть с большею стройностью и рациональностью распределен по трем категориям, соответственно трем основным сторонам человеческого существа: воли, ума и чувства.

Впрочем, это четырехчастное деление понадобилось Данилевскому для того, чтобы с помощью произвольных утверждений и натяжек признать русско-славянский мир за единственный полный и совершенный, четырехсторонний культурный тип. Мы можем, говорит он, «питать основательную надежду, что славянский культурно-исторический тип в первый раз представит синтезис всех сторон культурной деятельности в обширном значении этого слова,— сторон, которые разрабатывались его предшественниками на историческом поприще в отдельности или в весьма неполном соединении. Мы можем надеяться, что славянский тип будет первым полным *четырехосновным культурно-историческим типом*»[1].

Эта мысль, что, несмотря на множественность независимых и равноправных культурных типов, может, однако, существовать и действительно существует одна культура, более полная и совершенная, чем все прочие,— эта мысль, как мы видели, принадлежит также Рюккерту, который, конечно, применяет ее не к предполагаемой в будущем славянской культуре, а к настоящей европейско-христианской. Наконец, и главная оговорка, которою Рюккерт ограничивает свою теорию, чтобы иметь возможность излагать, а не искажать всемирную историю, именно та оговорка, что при многих параллельных нитях, связывающих историческое развитие человечества в различных его частях, должно быть одно преобладающее,

[1] Дан<илевский, «Россия и Европа», 1888, стр.> 556.

хотя и не исключительное течение всеобщей истории, ведущее к полнейшему осуществлению идеальной человеческой задачи, и эта существенная оговорка нашла себе место как раз в заключительных словах Данилевского, совсем и не подозревавшего, что благодаря этим словам все предыдущее содержание его книги, все те антиисторические утверждения, в которых он довел до карикатуры односторонние взгляды Рюккерта,— что все они, благодаря этим заключительным словам, становятся сомнительными или теряют всякое значение.

«*Главный поток всемирной истории,* — так заканчивает он свою книгу,— начинается двумя источниками на берегах древнего Нила. Один, небесный, божественный, через Иерусалим и Царьград достигает в невозмущенной чистоте до Киева и Москвы; другой, земной, человеческий, в свою очередь дробящийся на два главные русла — культуры и политики,— течет мимо Афин, Александрии, Рима в страны Европы, временно иссякая, но опять обогащаясь новыми, все более и более обильными водами. На русской земле пробивается новый ключ справедливо обеспечивающего народные массы общественно-экономического устройства. На обширных равнинах славянства должны слиться все эти потоки в один обширный водоем:

И верю я: тот час настанет,
Река свой край перебежит,
На небо голубое взглянет
И небо все в себе вместит.
Смотрите, как широко воды
Зеленым долом разлились,
Как к брегу чуждые народы
С духовной жаждой собрались».

В прозе и без излишних метафор, все дело сводится к некоторому высшему синтезу христианского откровения, культурных и политических результатов европейской цивилизации и социально-экономических стремлений современного народничества. Давай Бог, и давно бы так! И если кому-нибудь непременно хочется, чтобы такой синтез произошел на обширных равнинах славянства, то отчего же нет? Лишь бы только произошел! Так как, в конце концов, этот всеобъемлющий синтез соберет все народы земли, чтобы утолить их духовную жажду, с одной стороны, и чтобы обеспечить их социально-экономически — с другой, то не все ли равно, откуда он начнется — с равнин ли славянских или с тибетского плоскогорья? Дело не в этом, а дело — в деле. И если уж ставить

вопрос: где? — то совершенно несомненно, что этот религиозно-культурно-социально-политический синтез произойдет там, на тех равнинах или на тех плоскогориях, жители которых будут наиболее о нем заботиться, будут вернее высшим идеалам человечества в мыслях и делах своих.

VI

Не только основная идея культурно-исторических типов принадлежит Рюккерту, но и взгляд на православно-славянский мир как на особую культуру, независимую от западноевропейской или романо-германской. Это, вероятно, удивит г. Страхова, который хотя и читал Рюккерта, но сохранил лишь смутное воспоминание о прочитанном. Взгляд на отношение православно-славянского мира к романо-германскому высказан Рюккертом со свойственным ему многословием, но достаточно определенно в особом прибавлении к первой половине второго тома его всемирной истории[1]. Многие западные писатели выделяли нас — более или менее тенденциозно — из мира европейской культуры, выделяли как *варваров*, или вовсе не призванных к высшему просвещению по самым свойствам расы (известная нелепая теория Духинского о нашем туранстве), или же по историческим условиям еще не успевших приобщиться к этому просвещению. Но Рюккерт — и в этом несомненная оригинальность этого, вообще говоря, малодаровитого писателя — не ограничивается таким отрицательным взглядом: он отделяет нас от европейского мира не потому, чтобы считал нас неспособными к высшей культуре или отставшими от нее, а потому, что причисляет нас к другому культурному типу, специфически отличному от европейского и независимому от него. Конечно, он не считает этот наш тип высшим, но ведь и Данилевский мог признавать славянство за высшую культуру лишь в чаянии будущих благ, по мотивам субъективным. Рюккерт, конечно, не мог иметь таких мотивов; но важно то, что он предварил Данилевского не только в теории культурно-исторических типов, но и в признании православно-славянского мира за один из таких особенных типов, независимых от Европы.

[1] Это не тот Anhang, о котором упоминает г. Страхов в своем предисловии, а другой.

Дело идет ближайшим образом о Византии, но в культурную сферу византизма Рюккерт, как и следовало, включает и православные славянские народы (следовательно, главным образом Россию), которые, по его мнению, имели для Царьграда такое же значение, как германцы для Рима. Трактат, посвященный этому предмету, носит следующее заглавие: «Положение Восточно-Римской империи и византийской культуры относительно германской, Западной Европы и средневековой культуры», и начинается так: «*Противоположность* (der Gegensatz) между латинским Западом и греческим Востоком в Римской империи стала вообще основанием для пребывающей — ближайшим образом в течение всех средних веков (*zunächst* während des ganzen Mittelalters) — противоположности между европейским Западом, имевшим свое естественное средоточие в Риме, и между европейским Востоком, который хотя и позднее, но столь же исключительно нашел свое средоточие в Новом Риме, или Константинополе»[1]. Рюккерт доказывает, что это разделение происходило не от внешних случайных условий, а от внутренних органических причин. Этим объясняется и пребывающее разделение церквей восточной и западной, после неудачных попыток их соединения. «Западной церкви, — пишет Рюккерт, — не удалось проникнуть надолго к востоку и юго-востоку, далее Венгерского королевства, хотя она часто периодически переступала эти пределы и старалась привлечь в свою сферу болгар и сербов. Еще менее прочны были кажущиеся полные победы, которые она несколько раз одерживала над восточною церковью. Когда крестовый поход 1204 г. основал в Константинополе латинскую империю, казалось само собою понятным, что прекратится и независимость греческой церкви. Иннокентий III увидал и в этом отношении папство на вершине его могущества... Но такое состояние продолжалось с некоторою видимостью исторического факта лишь до тех пор, пока сама латинская империя имела не совсем фантастическое существование. А как скоро восточный дух или политические и церковные антипатии Востока против этого чуждого нашествия осмелились проявиться, так сейчас же оказалось, что оно не имело достаточно внутренней крепости, чтобы подчинить себе даже такую изжившую государственную и народную силу, как византийское царство, а с падением латинской империи исчез

[1] Rückert, II, 479.

и латинский патриарх, и греческая церковь выступила со своею старою противоположностью к западной. Политический интерес Палеологов приводил, правда, еще к частым попыткам примирения, без которого нельзя было рассчитывать на все более и более необходимую помощь Запада против турок. Но так как папство твердо стояло на своих притязаниях и всякое примирение с греческою церковью понимало лишь как покаянное подчинение этой последней римскому владычеству, то не помогли никакие дипломатические фокусы, посредством которых византийская государственная власть старалась кажущимся образом угодить Риму, сохраняя вместе с тем на самом деле прежнее положение. В течение всего четырнадцатого века не прекращались эти старания, но только в пятнадцатом привели они за несколько лет до окончательной гибели византийского царства к торжественному воссоединению церкви, т. е. к подчинению греческой церкви Риму, на Флорентийском соборе 1439 г.; но именно то обстоятельство, что это воссоединение последовало как раз в тот момент, когда вообще прекратилась внешняя самостоятельность византийского царства, всего яснее показывает *внутреннюю невозможность* всего этого стремления. Оно и не имело никаких других последствий, кроме того, что сначала бо́льшая часть греческой церкви, даже там, где на нее еще простиралось влияние государственной власти, объявила себя против соединения, а потом, когда совсем пало византийское царство, восточная церковь, заменившая теперь для покоренного христианского населения Востока и государство, и национальность, и отечество, сама собою опять заняла свое независимое от Рима положение.

Так же мало,— продолжает Рюккерт,— как римской церкви, посчастливилось и светским силам Запада перешагнуть ту, как бы естественную границу (die gleichsam natürliche Grenzlinie), которая отделяла их от Восточной Европы, хотя попытки к этому делались постоянно с тех пор, как Запад вообще пришел к сознанию своей силы и стал обращать ее кнаружи»[1].

«Таким образом, Византийская империя во все свое более чем тысячелетнее существование могла охранить себя как от насильственных вторжений Запада, так и от проникновения западного духа. В этом она успела благодаря своей самостоятельной, хотя и менее прогрессивной куль-

---

[1] Rückert, II, 481—483.

туре, находившейся в более прямой и тесной преемственной связи с культурою античною, нежели романо-германский мир»[1].

Далее наш автор отвергает всякую попытку объяснить различие между византийской и западноевропейской культурой из внешних условий, например, из особого географического положения Царьграда или из первоначальных основ церковного и политического строя Восточной Римской империи. Единственное окончательное объяснение существенного различия между этими двумя мирами можно найти только *в различии национальных элементов,* греко-славянских на Востоке, латино-германских на Западе[2].

«Для европейских частей Византийской империи вторжение славян имело такое же значение, как вторжение германцев для римского Запада. Они (славяне), казалось, были провиденциально предназначены заместить или обновить старое, изжившее население от Дуная до южной оконечности Пелопоннеса, и они исполнили эту задачу (сначала с отрицательной ее стороны) столь же полно, а во многих местах и еще полнее, нежели германцы»[3].

Совершив это дело физического обновления европейского Востока, новый этнографический элемент подвергся церковно-политическому и культурному воздействию Византии, которая с лихвою возместила духовно свои материальные потери. «Восточно-римское государство и восточно-римская культура,— продолжает Рюккерт,— не удовольствовались тем, что вернули себе таким образом назад свою старую область: на тех же основаниях, на каких они действовали в этом тесном круге, они затем далеко перешли за его пределы. Между завоеваниями Византии, за границами ее государственного владычества, особенно было богато последствиями духовное покорение величайшего восточнославянского народа, именно русского. Здесь именно обнаружилось всего яснее какое-то внутреннее сродство между византийскою сущностью и славянским духом (eine gewisse innere Wahlverwandschaft zwischen dem byzantinischen Wesen und dem slawischen Geiste),— сродство достаточно сильное, чтобы притянуть последнего к первой даже там, где Византия не могла пользоваться всеми теми средствами, которые в других случа-

[1] Rückert, II, 484, 485.

[2] Там же, стр. 487 и след.

[3] Rückert, II, 500.

ях употребляла для покорения славянства. Русские были обращены в греческую веру, хотя здесь церковная миссия не была поддержана внешнею силою византийского государства, как это обыкновенно случалось на Балканско-Иллирийском полуострове. Конечно, и здесь обращение народа и введение византийской культуры, насколько она была связана с церковью, произошли не без принуждения со стороны великих князей, от которых исходил почин этого дела. Но то обстоятельство, что князья по свободному выбору приняли новую религию и приложили свои усилия к ее распространению, показывает, что в самом духе славян заключался момент, делавший их непроизвольно восприимчивыми именно к византийской культуре.

Но обращение русского народа к греческому христианству или распространение византийского духа на русский народ представляет еще с другой стороны свидетельство особого сродства между славянскою и византийскою сущностью. Русский народ находился в положении со всех сторон открытом и доступном всем влияниям, вследствие великого движения народов в Восточной Европе,— движения, последовавшего за германским континентальным переселением народов и достигшего своей полной напряженности лишь после того, как германский поток совсем схлынул на Запад. Но, несмотря на это открытое положение русского народа, тяжесть его физической массы и внутренняя тягучесть его существа были так велики, что он никогда не мог быть ни увлечен, ни потоплен внешним течением, хотя такая опасность не раз бывала очень близкою. Особенно она представлялась неминуемою в самом начале русской истории, когда скандинавское германство здесь на почве величайшего восточнославянского народа получило, по-видимому, от истории ту же самую задачу, какую континентальные германцы исполнили на почве западных славян (и кельтов). Однако скоро оказалось, что хотя скандинавские германцы, варяги, и могли покорить Россию и сделаться князьями и господами в русском народе, но что они в этой среде не могли остаться германцами. Внешняя мягкость славянского существа допустила без сильного противодействия вторжение и господство чуждого элемента, но тягучее ядро, прикрытое этою мягкою внешностью, сделало невозможным, чтобы славянская сущность потерпела какое-нибудь внутреннее изменение от этого чуждого элемента. Так, в сравнительно очень короткое время чужие властители совершенно переродились в славян, и варяжская династия

стала и по крови, и по духу такою же русскою, как самый низший слой собственно русского народа

Этим замечательным фактом, который во многих отношениях противоречит обычным законам народообразования, был уже заранее решен общий вопрос о возможности или невозможности какого-нибудь влияния германского или западноевропейского культурного элемента на восточных славян, т. е. ближайшим образом на русских, как значительнейших представителей этой группы. Позднейшие исторические факты доказали, что это решение осталось в силе для всех времен, ибо никогда не происходило действительного влияния западноевропейской, германским элементом представляемой культуры на Россию, пока эта страна следовала естественному влечению своего существа (so lange es dem natürlichen Zuge seines Wesens folgte). Лишь долгое время спустя, по окончании средних веков, случайное появление такой личности, как Петр Великий, произвело то, что западноевропейская культура хотя и не натурализировалась в России — *для чего здесь,* по-видимому, *никогда и ни при каких условиях нет никакой возможности,* — но была привлечена как средство для определенных целей, как орудие государственной власти и политики, и именно тот способ, каким это сделалось, служит свидетельством, что *западная культура никогда не найдет здесь истинной родины* (Erst lange Zeit nach dem Abschluss des Mittelalters konnte der Zufall es veranlassen, indem er eine Persönlichkeit wie Peter den Grossen hervorbrachte, dass diese westeuropäische Cultur sich zwar nicht in Russland einbürgerte, wozu, wie es scheint, hier zu keiner Zeit und unter keinen Verhältnissen eine Möglichkeit vorhanden ist, sondern als ein Mittel zu bestimmten Zwecken, als ein Werkzeug der Staatsgewalt und der Politik herangezogen wurde, um gerade durch die Art, wie dies geschah, Zeugniss dafür abzulegen, dass sie hier niemals eine wahre Heimat finden könne)»[1].

Мы не можем согласиться с г. Страховым, будто книга Рюккерта представляет самый глубокомысленный изо всех существующих обзоров всемирной истории, но г. Страхов *должен* с нами согласиться, что в этой книге находится все существенное содержание «России и Европы» Данилевского, начиная с главной мысли о культурно-исторических типах и кончая мнениями, изложенными в главе: «Европейничанье — болезнь русской жизни».

---

[1] Rückert, II, 502—504.

VII

Итак, мнимая «теория Данилевского» находится целиком в книге Рюккерта. Между немецким подлинником и русским списком главное различие состоит лишь в том, что ученый германец, принимая во внимание историческую действительность, не старается во что бы то ни стало провести свой — в сущности, антиисторический — взгляд через всю всемирную историю и благодаря этому избегает тех грубых ошибок и несообразностей, которые отнимают всякое серьезное значение у книги Данилевского. Сочинение Рюккерта в целом своем составе принадлежит, во всяком случае, к исторической науке, тогда как произведение нашего панслависта, как уже было замечено критикой, относится разве только к науке «Гром победы раздавайся»[1].

Но, оставляя в стороне научное отношение автора к историческому материалу и оценивая по существу лишь основной взгляд Рюккерта на историю, мы должны признать его столь же мало удовлетворительным, как и его русское повторение.

В истории человечества, так же как и во всем мировом процессе, которого она есть главное звено, одинаково существенны для верного понимания и множественность частных элементов, и единство целого. Останавливаясь на отдельных частях и упуская из виду то, что делает их частями, т.е. единое целое, которому каждая из них по-своему причастна, мы теряем их смысл и значение и превращаем их своим непониманием в неопределенный и безначальный хаос. С другой стороны, увлекаясь идеей общего и единого, забывая или отрицая самостоятельное значение и внутреннюю ценность частных элементов, мы лишаем самое целое его действительного содержания и приходим к понятию единства пустого и мертвого. На самом же деле обе эти стороны — и единство всех, и самостоятельность каждого — одинаково реальны и в своей неразрывной связи одинаково определяют всякую живую действительность. В области человеческой истории эти две первоосновы всякого бытия конкретно представляются единым человечеством, с одной стороны, и единичным человеком — с другой; между этими двумя полюсами и из

[1] Эти ошибки не искупаются здесь и полною последовательностью взгляда: ибо, в конце концов, и Данилевский, как мы видели, должен был признать единство исторического развития, общий поток всемирной истории.

их различного взаимоотношения образуется множество частных кругов или групп, которые с одинаковым правом могут рассматриваться как различные степени расчленения человечества или же как различные степени разрастания человека. Взять произвольно одну из таких степеней относительного деления или относительного умножения, не определив даже как следует, какую именно — не то народ, не то племя,— и под именем исторического индивида, или культурного типа, поставить ее на место целого человечества, объявив это последнее только чистою мыслью, отвлеченным понятием и, в конце концов, пустым словом,— это значит не объяснить историю, а безбожно исказить и безнадежно запутать ее.

Чтобы сколько-нибудь оправдать это замещение человечества quasi-национальным элементом, нужно было, по крайней мере, доказать, что этому последнему принадлежит бóльшая степень реальности, нежели первому. Но ни немецкий изобретатель культурных типов, ни его русские ученики не представили никакой серьезной попытки такого доказательства[1]. Невозможно считать серьезным указания г. Страхова на то, что все в истории совершается частными деятелями (лицами и народами), а само человечество ничего не делает, а следовательно, и не существует как реальная единица. Если под деятелем разуметь непосредственно наглядную причину действия, то нельзя считать историческими деятелями и народы (не говоря уже о каких-то культурных типах), ибо и народы как таковые, как целые, никогда сами непосредственно не действуют, а действуют только единичные лица в большем или меньшем числе. Если же под деятелем разуметь существенную и внутреннюю причину или настоящего субъекта действия, то в этом смысле деятелем всемирной истории как таковой может быть только человечество. Когда г. Страхов пишет свои рассуждения, непосредственно наглядными деятелями являются тут его пальцы, водящие пером по бумаге, но это не мешает, однако, истинным производителем его писаний признать его единое *я*, невидимое само по себе, но являющее свою реальность в общей и реальной связи его действий. Подобным образом и единое человечество, хотя и не действует непосредственно ни в каком историческом явлении, тем не менее обнаруживает свою совершенную реальность в общем ходе всемирной истории. А что органами человечества явля-

[1] Рюккерт иногда даже проговаривается в обратном смысле, признавая за человечеством истинную реальность. См., напр<имер>, том I, стр. 35.

ются живые и относительно самостоятельные существа, то ведь и пальцы г. Страхова не вовсе лишены жизни и раздельности, и абсолютной разницы тут нет.

Невозможность вполне устранить всеединый элемент из истории заставляет г. Страхова прибегнуть к измышлению какой-то «общей сокровищницы», которая, как он настойчиво утверждает, слагается только из результатов частных деятельностей, личных и национальных, и вовсе не предполагает никакого общего дела и никакого общего деятеля. К этой несообразности он возвращается с особенным самодовольством, причем ему, очевидно, предносится образ какого-то амбара или сарая, в который складываются для общего пользования продукты частных исторических деятелей. Это он называет органическим взглядом![1]

Чтобы показать преимущественную реальность национального элемента, указывают еще на *язык* и этим окончательно обнаруживают свое недомыслие. Неужели, в самом деле, способность понимать всякие языки и говорить на них, неужели эта способность разумного и словесного человеческого существа есть нечто менее реальное, нежели способность говорить на своем языке и понимать своих земляков? Неужели внутренний всеединый *логос* (слово), создающий человеческую речь, менее реален, нежели его частные разветвления в национальных разновидностях этой речи? Нет, прежде чем провозглашать новое язычество, нашим националистам следовало бы еще поучиться старой азбуке у тех эллинских философов, которые вывели сознание античного мира из первоначального языческого обособления[2].

---

[1] В каком-то странном самомнении г. Страхов принимает измышленные им представления за обязательные нормы всякого мышления. Так, он обличает мою ошибку, состоящую в том, что я от общей сокровищницы неправильно заключаю к общему делу человечества. Но ведь такая ошибка могла бы произойти лишь в том случае, если бы я страховское представление «общей сокровищницы» принимал за исходный пункт своих рассуждений. А так как я, напротив того, считаю это представление пустым вымыслом, то, следовательно, не мог на нем и строить ни правильных, ни неправильных умозаключений.

[2] К сожалению, я должен предложить этот совет не одному г. Страхову, но также и г. П. Астафьеву, который, как оказывается из его статьи «К спору с г. Вл. Соловьевым», крайне нуждается в платоновском «припоминании» относительно идеи человечества. Г. Астафьев уверяет, что человечество выдумано или сочинено мною («Русский вестник», окт., стр. 237, 238). Право же, нет! Это так же несправедливо, как и то, будто необходимо нарочно поддерживать и возбуждать в людях и народах их самочувствие (Selbstgefühl) и самоутверждение (Selbstbejahung), потому что иначе они погибнут от избытка любви к ближним и самопожертвования.

VIII

САМОСОЗНАНИЕ ИЛИ САМОДОВОЛЬСТВО?

I

В 1884 году в литературном споре с покойным И. С. Аксаковым я должен был подробно объяснять, что *народность* и *национализм* две вещи разные (так же как *личность* и *эгоизм),* что усиление и развитие народности (так же как и личности) в ее положительном содержании всегда желательно, тогда как усиление и развитие национализма (равно как и личного эгоизма) всегда вредно и пагубно; что отречение от своего национального эгоизма вовсе не есть отрицание своей народности, а, напротив, ее высочайшее утверждение, согласно евангельскому слову: «Кто будет стараться спасти душу свою, погубит ее, а кто погубит ее, тот оживотворит ее» (Ев. от Луки, XVII, 33)[1]. Эти объяснения, которые, казалось бы, должны быть излишни, на самом деле оказались недостаточными, ибо несомненно читавший их Н. Н. Страхов противупоставил мне через четыре года, по-видимому, то же самое злополучное отождествление национализма и народности как некую незыблемую твердыню патриотических чувств и обязанностей, а теперь все на той же мнимой твердыне, сам того не замечая, строит свои рассуждения П. Е. Астафьев в статье «Национальное самосознание и общечеловеческие задачи» («Русское обозрение», март). Писатель, несомненно доказавший в других случаях свою способность к философскому мышлению, рассуждает здесь так, как будто для него совсем неясно существенное различие между национальным самосознанием, с одной стороны, и национальным самолюбием и самодовольством — с другой. Между тем г. Астафьеву легко было бы уяснить себе это различие: стоило только, прежде чем излагать *свои* понятия о национальном самосознании, справиться, как думает на этот счет сам русский народ, которого высшая мудрость так восхваляется нашим автором.

По духу русского языка слово *сознание* связано с мыслью об отрицательном отношении к себе, о самоосужде-

---

[1] Полемические статьи Аксакова, печатавшиеся в «Руси», вошли в IV том собрания его сочинений. Мои статьи, появившиеся в «Известиях Петербургского Славянского общества» и в «Православном обозрении», перепечатаны в кн. «Национальный вопрос в России» (вып. 1, изд. 3).

нии. Активного глагола *сознавать* вовсе нет в народной русской речи, а есть только возвратный *сознаваться*. Сознаются люди в своих недостатках, грехах и преступлениях; сознаваться в своих добродетелях и преимуществах так же противно духу русского языка, как и духу христианского смирения. Да и с точки зрения практической мудрости гораздо лучше предоставить другим признавать наши доблести и заслуги, а самим побольше заботиться об исправлении своих недостатков. При этом нет никакого основания думать, что общие требования морали и здравого смысла должны терять свою силу, как скоро дело касается не отдельных лиц, а целых народов.

Если же г. Астафьев разумеет «сознание» не в том преимущественно нравственном смысле, какой принадлежит этому слову в живой народной речи[1], а в том формально-психологическом, какой усвояется ему отвлеченною философией,— если, говоря о самосознании, он имеет в виду лишь общую способность мысленного обращения (рефлексии) субъекта на самого себя безразлично к нравственным мотивам такого обращения, то ведь в этом смысле акт самосознания одинаково присутствует и при самоосуждении, и при самовосхвалении, и те представители умственной жизни народа, которые относятся критически к своему отечеству, по крайней мере столько же участвуют в деле его самосознания, как и те, которые его восхваляют. Быть может даже, П. Е. Астафьев согласится, что критическая мысль всегда являлась преимущественною двигательницей самосознания и что, например, сатирические произведения Гоголя и Грибоедова гораздо более, чем патриотические драмы Кукольника, способствовали развитию национального сознания в русском обществе.

Приписав мне совершенно неправдоподобную мысль, что русский народ должен отречься от своих национальных сил и качеств, ибо таковых, заслуживающих уважения и сохранения будто бы, по-моему, налицо не оказывается («Русское обозрение», стр. 279), г. Астафьев вслед за тем невольно обличает сам свою странную ошибку, когда повторяет мою характеристику русского народа, отчасти даже приводя мои подлинные слова и сопровождая их своим одобрением, как, например: справедливо замечает

---

[1] Не русской только, ибо в латинском и производных от него языках слова: conscientia, conscieuse и т. д. нераздельно совмещают в себе значение теоретического и нравственного сознания (совести).

г. Соловьев, что «Россия, имея по народному характеру много сходства с Индией, резко отличается от нее своим живым практическим и историческим смыслом» («Русское обозрение», стр. 282, см. также стр. 284, 285). Перед тем г. Астафьев заметил и подтвердил также мои указания на религиозное настроение русского народа и на высокий идеал святости, который его одушевляет. Что ж? Неужели все это не составляет, по-моему, сил и качеств, заслуживающих уважения и сохранения? Не припишет же мне г. Астафьев желания или требования, чтобы русский народ отрекся от своего религиозного настроения, от идеала святости, наконец, от своего живого практического и исторического смысла.

Сразу может показаться, что здесь спор только по недоразумению. Есть, однако, между нашими взглядами одно существенное несогласие. Признавая вместе со мною религиозно-нравственный идеал русского народа, г. Астафьев думает, что этот идеал ни к чему, кроме национального самодовольства, не обязывает: я же, напротив, утверждаю, что чем он выше, тем к большему он обязывает и тем менее места оставляет для самодовольства. Г. Астафьев обращается к русскому народу как бы с такими словами: у тебя высокий идеал святости, следовательно, ты свят и можешь с самодовольным пренебрежением смотреть на прочие народы, как евангельский фарисей на мытаря. А по-моему, следует говорить народу так: если ты в самом деле сознаешь идеал совершенной святости, то вместе с тем должен сознавать и великое несоответствие между ним и твоею действительностью, а потому и должен работать над тем, чтобы по возможности уменьшить это несоответствие, чтобы как можно полнее осуществлять свой идеал во всех своих жизненных делах и отношениях. Внутренняя возможность такой реализации идеальных начал, такой плодотворной религиозной работы для русского народа дана именно в том его нравственном реализме и живом историческом смысле, которыми он отличается от других, также религиозных, народов, каковы, например, индусы. Требуется только, чтоб этот наш исторический здравый смысл, создавший и сохраняющий могучее русское государство, не ограничивался бы навсегда одною этою областью задач национально-политических, а применялся бы также и к более широким задачам: всемирно-религиозным и общечеловеческим. Если, как это признает и мой противник, русский народ есть вместе и высокорелигиозный и трезво практи-

ческий, то желательно и нравственно необходимо, чтобы между этими сторонами его духа не было раздвоения, чтоб они были внутренно согласованы, чтобы наше благочестие было более деятельным, а наша мирская деятельность более благочестивою. Требуется, одним словом, чтобы русский народ и общество относились более *добросовестно* к истине своей веры и к делам своей жизни.

Только «верный в малом» «поставляется над многим»: плодотворное служение высоким историческим задачам возможно только при добросовестном отношении к ближайшим обязанностям. А именно этого нам и недостает, как неожиданно признается сам г. Астафьев. По его словам, русский народ «и сравнительно легко уступает свое право, и *нередко легкомысленно, без тяжелой внутренней борьбы уклоняется от своей обязанности*» («Русск<ое> обозр<ение>», стр. 285). И далее (290): «Если отсюда вытекает некоторая наша беспорядочность, халатность и неряшливость в исполнении житейских *обязанностей* (курсив в подлиннике) наших, некоторый недостаток того, что К. Н. Леонтьев назвал «вексельною честностью», составляющею высшую гордость и славу заправского западного буржуа,— то все эти недостатки наши и вытекающие из них житейские неустройства и неудобства связаны именно с тем, что для нас навсегда моральность выше легальности, душа дороже формальной организации, в которую мы никогда и не полагаем эту душу». Вероятно, почтенному П. Е. Астафьеву не удалось в этом месте дать своей мысли точное выражение, ибо прямой смысл его слов слишком странен. Что истинная моральность всегда выше легальности, с этим, конечно, согласится всякий «западный буржуа». Но если формальная законность не имеет преобладающего значения для людей добродетельных, то ведь именно потому, что эти люди, соблюдая внутренний «закон, написанный в сердцах их», неспособны легкомысленно уклоняться от исполнения своих обязанностей и проявлять недостаток обыкновенной честности. Или в самом деле г. Астафьев думает, что и этот недостаток относится к той моральности, которая выше легальности? По общепринятым понятиям, от которых пока лучше не отказываться, легкомысленное уклонение от своих обязанностей и отсутствие честности (хотя бы только вексельной) связаны с такими нравственными состояниями, которые не выше, а *ниже* легальности, почему и подпадают в своих реальных проявлениях справедливому действию карательных законов.

«Русский человек,— продолжает г. Астафьев,— гораздо легче поступится именно юридическим началом, легальностью, чем моральностью. В этом отношении он составляет, как человек «совести», крайнюю противоположность с не знающим вовсе совести ветхозаветным «человеком закона», евреем, и с более близким к последнему, всегда стремящимся личную совесть заменить общим формальным законом, организацией, гарантией, сыном романо-германской культуры» (289). Желательно было бы знать, остается ли русский человек «человеком совести» и в тех «нередких» случаях, когда он без внутренней борьбы уклоняется от исполнения своих обязанностей и обнаруживает отсутствие вексельной честности? Если нет, если русский человек может быть назван человеком совести лишь настолько, насколько он поступает по совести, то ведь эта тавтология применима одинаково ко всем народам, если только г. Астафьев допускает, что и другие народы могут иногда поступать по совести. Во всяком случае, мне кажется, что огульно обвинять ветхозаветных евреев (к которым принадлежали авторы покаянных псалмов, книги Иова и т. д.) в полном незнании совести, а романо-германцев в стремлении *всегда* заменять совесть формальным законом мы можем только при некотором с нашей стороны «легкомысленном уклонении от своей обязанности», именно от первой обязанности: быть справедливыми к нашим ближним.

Вообще это прославление русского человека, который настолько возвышается над легальностью, настолько поступается юридическим началом, что даже пренебрегает вексельною честностью, есть лишь переложение в прозу и распространение остроумных стихов Б. Н. Алмазова, вложенных им в уста одного из главных славянофилов[1].

---

[1] По причинам органическим
Мы совсем не снабжены
Здравым смыслом юридическим,
Сим исчадьем Сатаны.
Широки натуры русские,
Нашей правды идеал
Не влезает в формы узкие
Юридических начал.
Мы враги сухой формальности,
Мы чувствительны душой,
И при виде «благодарности»
Не владеем мы собой.
Вот по этой-то причине я
С умилением гляжу
На управу благочиния,
В ней одной лишь нахожу
В дни печали утешения:
В ней одной лишь не погиб
От напора просвещения
Допетровского «кормления»
Совершенно чистый тип.
Не к пути земному, тесному,
Создан, призван наш народ,
А к чему-то неизвестному,
Непонятному, чудесному,
Даже, кажется, небесному
Тайный глас его зовет.

Я, конечно, не менее Аксакова и г. Астафьева признаю идеально-религиозное призвание русского народа, но не нахожу возможным связывать это высшее призвание с недостатком легальности, с презрением к юридическому началу. Если в самом деле наша «моральность» колеблется между святостью и нечестностью, избегая той необходимой нравственной средины, которая определяется добросовестным отношением к своим обязанностям и к чужим правам, если в самом деле у нас легче встретить святого, чем просто честного человека (как я это слыхал от некоторых славянофилов), то ведь это есть национальный недостаток, в котором должно *сознаться,* а не преимущество, которым можно хвалиться. Во всяком случае, эти приведенные указания г. Астафьева сами по себе (независимо от странности его взгляда) тем более ценны, что они сделаны как бы нечаянно[1].

II

Предпочитая «моральность» легальности, русский человек, по мнению П. Е. Астафьева, презирает всякое устроение жизни и упорядочение человеческих отношений, всякую общественную организацию. Все это он предоставляет западным романо-германским народам, этим неисправимым формалистам и законникам, а сам думает только о спасении души («Русск<ое> обозр<ение>», 282 стр. и passim.). Если так, то, спрашивается, в чем же различие между этим русским человеком и индийским отшельником, который также думает только о спасении души, нисколько не заботясь о социальных формах и учреждениях? Г. Астафьев одобрил мое указание на существенную разницу между национальным характером

[1] Кстати, о «нечаянном» и «нарочном». Приведя («Русск<ое> обоз<рение>», 275 стр.) мое замечание, что в истинно народном не должно быть ничего нарочного, иначе вместо народности окажется только народничанье, г. Астафьев спрашивает: «Отождествляет ли здесь г. Соловьев нарочное с сознательным? По-видимому, так». Почему же, однако? Из того, что все нарочное тем самым сознательно, никак не следует, что все сознательное должно быть нарочным. В стихотворениях Пушкина, без сомнения сознательных, русский национальный дух высказывается *ненарочно* (за исключением двух-трех самых слабых), поэтому они и хороши, а в патриотических стихах Розенгейма и т. п. этот дух выражен *нарочно,* поэтому они никуда и не годятся. Философия Гегеля, сознательно универсальная, носит вместе с тем без его умысла и национально-немецкий характер; но если бы какой-нибудь немец задумал *нарочно* создать чисто немецкую философию, или англичанин — чисто английскую, то, наверное, кроме чистого вздора, ничего бы не вышло.

русских и индийцев; быть может, он допустит также, что и самое понятие о спасении души у этих двух народов весьма различно. По русскому понятию, которое прежде всего должно быть христианским, спасение души зависит не от отвлеченного созерцания, а от деятельной любви и притом ко *всем,* ибо, по Евангелию, все люди суть наши ближние. Действительная любовь ко всем требует, чтобы мы делали всем добро, то есть работали для общего блага всего человечества как целого. Это есть любовь объективная и социальная, которою, конечно, не упраздняется, а восполняется и совершенствуется любовь как субъективное и индивидуальное чувство. Чувствовать ко всем любовь и благотворить всем *поодиночке* ни у кого нет физической возможности в условиях земной жизни. Но существуют и всегда существовали более или менее обширные социальные группы, солидарные в своих интересах, и, служа этим общим интересам, каждый человек может делать добро зараз всем членам данной группы, хотя бы к большинству их (индивидуально взятых) он и не имел никакого личного отношения, а следовательно, и никаких субъективных чувств. Дорожить одними этими чувствами, одною личною внутреннею жизнью души, значит отнимать всякий смысл не только у человечества как целого, не только у государства, но даже у семьи как определенного социального элемента. В самом деле, уже на этой первой ступени общественности, в семье,— любовь социальная не покрывается субъективным чувством и индивидуальною связью с отдельными лицами. Такое чувство и такую привязанность я могу иметь к наличным членам своей семьи, но не к давно умершим предкам и не к потомкам, еще не существующим. Между тем семейная любовь, как фактор социальный, необходимо простирается и в этих двух направлениях за пределы индивидуальной жизни. Еще яснее это относительно более широкой группы — национальной. Г. Астафьев, конечно, согласится, что патриот, посвящающий свою жизнь благу отчизны, одушевляется любовью не к отдельным только лицам своего народа, а к самому этому народу *как целому,* и что таким образом он делает зараз добро многим миллионам людей, которых он никогда не мог бы знать в отдельности, а следовательно, не мог бы им индивидуально и благотворить. Но для того, чтобы можно было служить народу как целому, нужно, чтоб эта целость проявлялась как-нибудь реально, то есть чтобы народ имел определенную национальную форму и организацию, чтобы его целость *воплощалась* в известных общих всему народу учре-

ждениях, действующих по общепризнанным законам. Очевидно, патриотизм обязывает нас стараться о том, чтоб эти учреждения и законы, в которых воплощается и чрез которые действует национальное единство и целость, были *как можно лучше;* а так как сам патриотизм есть не что иное, как один из видов социальной любви, то ясно, что заботы о наилучшем устроении общественных форм доказывают прежде всего деятельную любовь к людям и вовсе не связаны непременно с каким-то пустым формализмом, как ошибочно утверждает г. Астафьев. И если правда, что западные народы отличаются особенно своим старанием об организации общественных форм, то это значит только, что они отличаются добросовестным отношением к обязанностям социальной *любви,* а без любви и душу спасти нельзя. Для полной ясности предложу г. Астафьеву самый простой пример. Положим, какой-нибудь человек или какое-нибудь частное общество основывают своим трудом и своими деньгами благотворительное учреждение, скажем — больницу. Если при этом они постоянно и усиленно заботятся о наилучшей организации всех частей в этой больнице, о том, чтобы дело велось в ней самым правильным и целесообразным порядком,— доказывает ли это с их стороны пустой формализм или деятельную любовь к страждущим ближним? Не станет же г. Астафьев отрицать, что люди действительно страдают от дурных учреждений.

Впрочем, противуполагая русский народ как исключительно заботящийся о спасении души народам западным, преданным столь же исключительно устроению общественных порядков, почтенный автор одинаково несправедлив к обеим сторонам. Во-первых, любопытно узнать, когда именно западные народы перестали заботиться о спасении души? В средние века заботились; в эпоху Реформации — также. Да и в настоящее время, о чем, как не о спасении души, стараются такие западные люди, как, например, отец Дамиан, посвятивший свою жизнь ухаживанью за прокаженными дикарями с постоянною опасностью заразиться самому, что под конец и случилось. О какой формальной законности, о каких внешних организациях и гарантиях думал этот западный человек? Конечно, отцы Дамианы не составляют большинства на Западе; но ведь святые и на «святой Руси» не на каждом шагу попадаются.

С другой стороны, несправедливо, будто русский народ думает только о личном спасении души. Как объяс-

нить тогда его историческую жизнь, все те великие труды, которые он положил на устроение и охранение своего государства? Об этих трудах рассуждает и г. Астафьев[1], но не показывает, как можно связать их с мыслью об исключительно личном спасении души по его понятию, ибо для *такого* спасения государство очевидно вовсе не нужно.

Поистине же, «спасение души» и «устроение общественных форм» не могут противополагаться друг другу, а относятся между собою как цель и средства. Спасение души есть окончательная цель, а организация наилучших социальных порядков для общего блага во имя деятельной любви к страждущему человечеству — есть одно из необходимых средств для этой цели. Если до некоторой степени справедливо, что западные народы, хотя и не исключительно, как утверждает г. Астафьев, а лишь сравнительно более обращают внимание на средства исторической жизни, теряя иногда из виду ее высшую цель, а, с другой стороны, русские, думая более об этой цели, пренебрегают некоторыми необходимыми условиями и средствами для ее достижения, то такой обоюдный недостаток должен быть, ради общих интересов человечества, исправлен более тесным сближением и согласным взаимодействием обеих сторон, основанным не на самодовольстве, а на самосознании.

III

Стремясь все свести к «сознанию», П. Е. Астафьев отнесся, однако, не совсем сознательно к такому важному фактору в жизни человечества, как патриотизм: он не распознал в нем одной из главных степеней той социальной объективной любви, которую он вовсе оставляет без внимания, выдвигая (вслед за большинством немецких протестантских мыслителей) исключительно субъективную и индивидуальную сторону морали. Ввиду такого морального субъективизма, высокая (даже слишком высокая) оценка *патриотизма* представляется у нашего автора совершенно необоснованною. Исключительная забота о спасении своей души, идеал чисто субъективной личной святости, царство Божие, которое внутри нас, и т. д.,

[1] Воспроизводя («Русск<ое> обозр<ение>», 287 и 288 стр.) мою выписку из И. С. Аксакова об историческом отношении русского народа к государству, г. Астафьев мог бы заметить, что я высказал свое полное согласие с Аксаковым в этом пункте и привел его слова как выражающие мою мысль лучше, чем мои собственные.

и вдруг рядом с этим крайняя напряженность национального принципа, который, во взгляде автора, неизвестно откуда берется и неведомо почему должен отвлекать человека от заботы о том, что есть единое на потребу,— о личном спасении души. Воззрение Льва Толстого (к которому г. Астафьев отнесся слишком пренебрежительно), при всей своей односторонности, свободно по крайней мере от этого внутреннего противоречия. Знаменитый писатель также признает лишь внутреннюю субъективную сторону религии и нравственности; но он зато и не дает в своем идеале жизни человеческой никакого места патриотизму, национальным делениям, государственности, церкви и т. д. Это, во всяком случае, последовательно. Между тем г. Астафьев, преклоняясь с полною готовностью, а отчасти и с одушевлением пред всеми исчисленными объективными выражениями собирательной жизни человечества, вместе с тем осуждает всякую заботу об их наилучшем устроении как пустой формализм. Он хочет оставить нравственное значение за одною только «внутреннею жизнью души», относя все объективное к безразличным для духа явлениям и формам существования. И, однако же, он волей-неволей должен признать нравственное значение за патриотизмом, который никак уже не вмещается в одной «внутренней жизни души», так как он есть прямое выражение нашей объективной, извне данной солидарности с известною общественною группой, т. е. один из видов собирательной, социальной любви. Но нет ни малейшего основания утверждать, что наша социальная любовь должна непременно и окончательно остановиться на *этой* ступени и не идти дальше. Что народность в форме национального государства есть крайнее, высшее выражение социального единства — это никогда не было и не может быть доказано по совершенной произвольности такой мысли[1]. Если с нашим народом нас связывает реальная солидарность, проявляющаяся в чувстве и в активном стремлении как патриотизм, то неужели после девятнадцати веков христианства можно еще отрицать, что такая же действительная солидарность связы-

[1] Любопытно, как сами поборники национализма путаются на этот счет в своих понятиях. Так, например, Н. Я. Данилевский, который, по словам его последователя, дал нам «взгляд на всемирную историю, *основанный на начале национальности»*, вместе с тем выставил как высшую социальную группу не народ, а «культурно-исторический тип»,— термин, правда, никакого реального смысла не имеющий как плохое обобщение некоторых явлений в жизни человечества; но, значит, и для мысли Данилевского было тесно в пределах обособленной национальности.

вает нас и со всею человеческою семьей и что эта солидарность должна проявляться в чувстве и в деятельном стремлении как любовь к целому человечеству. Что не у всех есть такая любовь — это верно, как верно и то, что не всякий человек — патриот или даже хороший семьянин. Человечество представляется нам чем-то отвлеченным — пусть так; но ведь и нации сложились на глазах истории, и тысячу лет тому назад «Франция», «Германия» должны были представляться такими же отвлеченными терминами, как теперь «человечество».

Любовь немца ко всей Германии не исключает местного патриотизма, саксонского, баварского или даже берлинского, а расширяет и возвышает его. Точно так же социальная любовь к человечеству не упраздняет, а восполняет и возвышает всякий национальный патриотизм. Но народы сталкиваются в своих интересах, враждуют и воюют друг с другом. А разве провинции не воевали между собою, разве отдельные города, роды и даже семьи не раздирались междуусобиями? Но если братоубийство Каина не есть возражение против реальности семейного союза, если английские Иорки и Ланкастеры, итальянские Гвельфы и Гибеллины, японские Тайро и Минамото не превратили национального государства в отвлеченную фикцию, то почему же войны международные могут опровергать действительное единство человечества? Тот факт, что это единство не имеет явного, ощутительного выражения, что человечество является разделенным, казалось бы, должен только побуждать к более живому и энергическому стремлению дать человечеству то, чего ему недостает, как еще недавно факт *разделения* Германии послужил для немецких патриотов побуждением к созданию германского *единства*[1].

---

[1] Весьма удивительное возражение делает г. Астафьев против идеи человечества как целого организма. «Где и когда, спрашивает он, был известен организм, не имевший своего единого сознания и воли, и были известны органы его, имеющие свое личное сознание и волю?» («Русск<ое> обозр<ение>», стр. 279). Во-первых, откуда взял г. Астафьев, что у человечества не может быть единого сознания и воли, а во-вторых, он не замечает, что если б его возражение имело силу против единства человечества, то оно точно так же упраздняло бы и единство народа. Ведь и это последнее не есть реально чувственное, народ есть лишь моральное и юридическое лицо: его воля и сознание не проявляются непосредственно, а лишь чрез его индивидуальных представителей. Тем не менее славянофилы, по примеру немцев, признавали народ за организм на таких основаниях, которые в существе применимы и к человечеству. Впрочем, я стою не за слово «организм». Для меня важно только, чтобы за человечеством признавалось действительное единство, аналогичное единству национальному.

Если в *личном* самосознании г. Астафьев не усматривает никаких препятствий для проявления и развития более широкого сознания национального, то и это последнее не может препятствовать развитию еще более широкого сознания всечеловеческого. Притом, как бывают эпохи патриотического возбуждения, когда личная жизнь с ее частными интересами и помышлениями должна отступать на задний план перед прямыми требованиями жизни национальной, подобным образом бывают и такие эпохи, когда явно обнаруживается, что национальные интересы не содержат в себе верховного блага для людей и что национальное сознание не есть окончательная и высшая ступень человеческого сознания вообще. Достаточно напомнить эпоху появления христианства. Когда апостол возвестил, что во Христе нет эллина и иудея, скифа и римлянина, то есть что национальные противуположности упраздняются в высшей истине человеческой жизни, он, конечно, не отрицал этим народных различий и особенностей, но несомненно отвергал тот *национализм,* который придает этим особенностям безусловное значение и ставит народность на место человечества. С точки зрения такого национализма совершенно непонятна первоначальная история христианства. *Какому* национальному делу служили, *чье* национальное самосознание выражали апостолы, мученики, наконец, великие учители церкви? *Какому* народу принадлежало то «государство Божие» (civitas Dei), о котором писал и для которого работал блаженный Августин? *Какое* единство — народное или вселенское — утверждал св. Киприан в своей книге «De Unitate»?

Существенный универсализм христианской религии есть такой исторический факт, коего значение для г. Астафьева и его единомышленников одинаково неудобно как отрицать, так и признавать. Отрицание его первостепенной важности было бы равносильно отречению от христианства, то есть, между прочим, и от веры русского народа; а принять этот факт во всей его силе, признать, что церковь есть сверхнародное, вселенское учреждение, значило бы допустить, что для русского народа есть и на земле нечто большее и высшее, чем он сам, то есть отречься от национализма или национального самопоклонения, за которое так ревнуют эти писатели.

Если бы в национализме была истина, то каким образом могло бы случиться, что к этой истине были совершенно равнодушны провозвестники *полной* истины, каковыми г. Астафьев должен считать апостолов и отцов

церкви? Принадлежа все к какой-нибудь народности — будучи одни евреями, другие греками, третьи римлянами, сирийцами и т. д., и притом *лучшими* евреями, *лучшими* греками и римлянами, выражая в словах и делах своих все положительные особенности национального характера, они не только не ставили своей народности выше всего на свете, но вообще не задавались никакими особенными национальными задачами, а всецело посвящали себя такому делу, в котором все народы безусловно солидарны между собою. Это обстоятельство лучше всего уясняет нам великую разницу между *народностью,* как положительною силой в живых членах единого человечества, и *национализмом,* как началом отделения частей от целого,— началом, отрицающим человечество и губящим самую народность. Только понимая и принимая это различие, можно выйти из темной и удушливой сферы национального *самодовольства* на открытый и светлый путь национального *самосознания.*

IX

ИДОЛЫ И ИДЕАЛЫ

Φυλάξατε ἑαυτούς ἀπὸ τῶν εἰδόλων.
(I Посл. ап. Иоан., V. 21.)

Не так давно издан небольшой сборник слов и речей одного из наших досточтимых пастырей церкви. За немногими исключениями эти слова и речи вызывались разнообразными фактами нашей текущей действительности, случаями из местной общественной жизни, иногда официального, иногда неофициального характера. Там же помещена, между прочим, и последняя речь, обращенная к дворянам Петербургской губернии перед их присягою. «Я считаю своею священною обязанностью,— сказал духовный оратор,— пред приведением вас к присяге напомнить вам, что настоящее ваше очередное собрание, как и текущие собрания дворянства всей русской земли, совершается при обстоятельствах выдающихся, при условиях в высшей степени знаменательных». А именно, «доблестное российское дворянство призывается ныне к великому земскому строению, ему вверяется ближайшее попечение о благе народа... И какого народа? И в какую историческую минуту? Народа русского, пра-

вославн христианнейшего по природным своим свойст народа истинно христианского по своей право вере. Как старшая братия, как лучшая передовая ... а этого народа святого, этого нового Израиля, стоять на высоте вашего призвания, умейте быть ...ями в своем сердце и выразителями в своей жизни ...ятельности его лучших свойств, его возвышеннейших стремлений, его христианского смирения, его беспр...льной преданности Богу и вере православной, своему царю и отечеству. И в какую историческую минуту призываетесь вы к попечению о благе этого народа? В минуту, когда его самосознание идет вперед поступью богатырскою, когда понимание им своего всемирно-исторического просветительного призвания растет не по дням, а по часам, когда его вера в это призвание все крепнет и крепнет...

Русскому народу, как древнему Израилю, вверены словеса Божии. Он носитель и хранитель истинного христианства. У него истинное богопознание, у него вера истинная, у него сама истина. А истина дает ему основы христианской свободы, свобода же созидает его в христианской любви. Это так же непреложно, как непреложен Господь и его божественное слово. Итак,— еще раз повторяет красноречивый оратор,— у русского народа истинное христианство, истинная вера, истинная свобода, истинная любовь, у него православие. Вот какого народа и в какую историческую минуту призываетесь вы стать передовою дружиною! Вот о чьем благе попечение вверяется вам!.. Попечение о благе народа истинно христианского, народа святого, призванного просветить и обновить лицо земли».

Такая отрадная всем нам уверенность высказывается досточтимым оратором, конечно, как внушенная ему сердцем ревностного, горячего патриота, и никто не может ожидать, ни требовать, чтобы все им сказанное было выводом из непреложных данных священного писания или священного предания. Ни в том, ни в другом нет, конечно, ни подтверждения, ни отрицания самых лучших для нас представлений о нашем отечестве и его высшем предназначении, и именно потому все это, как принадлежащее, по существу, к области мирских мнений, может оставаться предметом всестороннего обсуждения. И мы, с своей стороны, говоря об этих вопросах, хотя бы и по

поводу пастырского слова, можем нисколько народно-
ся в не подлежащую нам сферу духовного ›етьи рим-

Притом, в краткой и торжественной р евреями,
трудно выяснить каждую свою мысль до конях и делах
его изречения по необходимости остаются ьного ха-
неопределенными. Но весьма прискорбно, корсти вы-
лепные слова, исходящие из уст пастыря церкви, и осо-
изводятся и перетираются как дешевая прикращали
фальшивого патриотизма, менее всего озабоченнсоли-
тинным благом и величием родины. Нет возможности и на минуту допустить, чтобы наш духовный оратор действительно принимал вышеприведенные слова и фразы в том смысле, в каком ими ныне так часто злоупотребляют в светской литературе. Относительно некоторых мест речи это даже вполне очевидно. Так, например, здесь высказывается полное сочувствие и одобрение тому, что наше высшее сословие призвано к великому земскому строению и что ему вверено ближайшее попечение о благе русского народа. Ясно, однако, что досточтимый оратор никак не может быть в этом вопросе солидарен с теми писателями и общественными деятелями, которые особенно настаивают на такой постановке дела и употребляют те же самые слова, но при этом руководствуются тем мнением, что будто русский народ, предоставленный самому себе, от безмерной свободы вконец спился и изворовался, а потому необходимо его как можно крепче подтянуть с помощью высшего сословия, оно же найдет тут и свою собственную выгоду. На языке этих публицистов и деятелей (выставляющих себя обыкновенно, хотя и напрасно, истолкователями правительственных взглядов) «великое земское строение» обозначает усиленное и систематическое обуздание народа, а предоставление одному сословию ближайшего попечения о русском народе знаменует (по крайней мере, в идеале) возвращение к золотому веку крепостного права — без народных школ, но зато с «сотней тысяч полициймейстеров», по выражению императрицы Екатерины II. Такие «благочестивые пожелания» (коих полное осуществление принадлежит, конечно, к области поэтических грез) открыто обосновываются или на том, что русский народ не дорос до свободы и грамотности, или же на том, что вообще никакой свободы и никакой грамотности не нужно, а нужны только привилегии. Но наш духовный оратор, очевидно, имеет и о русском народе, и о свободе и просвещении совершенно иные, и даже прямо противоположные понятия.

вославн. При. у него должны быть и другие, разумные свойст два сто отивы, чтобы сочувствовать исключитель- во этих «собс ию того или другого сословия, хотя, вооб- в Если людя ой взгляд на отношения между сословиями важно, чтобы нас недостаточно вразумительным. Русский нужно сократ ом смысле) независимо от прочих сословий и и третья я как народ христианнейший по природ- нижно боле войствам, народ святой, у которого сама исти- шими пит тими качествами согласовать необходимость ний и кадетск народа быть под опекой какого-нибудь сосло- вия. Правда, досточтимый оратор, указавши без всяких ограничений на абсолютные совершенства опекаемого народа, называет затем опекающее сословие *лучшею* частью этого народа, его *передовою* дружиною. Но разве есть что-нибудь лучше святости, и разве можно быть впереди истины?..

I

На русский народ или, точнее говоря, на взаимоотношение в нем высшего и низшего классов существует у нас два крайние взгляда, противоположные друг другу и, однако же, во многом существенном сходящиеся между собою; первый из них я назову *крепостническим*, а второй — *народопоклонническим*.

Согласно первому взгляду, русский народ (в тесном смысле, т. е. простонародье) обречен на вечное или, по крайней мере, неопределенно продолжительное гражданское, экономическое и культурное несовершеннолетие; оставленный без властного и строгого присмотра, он может только спиться и извороваться, как это показывает будто бы недавний опыт; высшее же сословие, напротив, имеет в себе некую vertu occulte, вследствие которой оно спиться и извороваться не может, но всегда остается на высоте своего призвания. А отсюда прямой вывод: «худых людишек», «мужиков» отдать на щит, — я хочу сказать — на попечение «лучшим людям», «доблиим мужам». Заключение совершенно правильно, но основные положения, из которых оно выводится, содержат в себе несколько довольно незамысловатых неправд. Во-первых, предполагается какой-то рок, судьба или предопределение, по которым простой народ должен всегда производить худых людишек, а высшее сословие — доблестных мужей. Такого рока, как известно, вовсе не существует, и всякое сословие в массе своей состоит из более или ме-

нее плохих людишек. Нашим крепостник[illegible] народно-
поневоле для поддержания своего взгляд[illegible]етьи рим-
и народ, и дворянство в крайне ложном [illegible] евреями,
стороны, все воры да пропойцы, а с други[illegible]х и делах
ские, спасающие Россию (а кстати, и сво[illegible]ьного ха-
имения). Конечно, наш простой народ, как [illegible]ости вы-
гой, весьма далек от идеального совершен[illegible]ви, и осо-
этим господам нужно, чтобы он был *как мож*кра[illegible]цали
его недостатках и пороках зиждутся их соб[illegible]енн[illegible]оли[illegible]
тязания; поэтому, малюя фальшивыми крас[illegible]ж[illegible]ости
мрачную картину, они наверное не станут заботиться оо исправлении действительных зол и бедствий народной жизни. Здесь вторая главная неправда этого направления. Попечение о народе оно разумеет исключительно в смысле его муштрования и подтягиванья, а никак не в смысле его внутреннего духовного развития. Для этого последнего необходимы известные образовательные средства, коих основание есть грамотность. И именно на нее-то и восстают наши попечители о народном благе. Обвиняют народ в том, что он спился, но ратуют не против кабака, а против школы. Оно и понятно: от кабака народ делается таким, каким он им нужен, тогда как чрез школу он может сделаться просвещеннее самих опекунов, получивших иногда высшее образование в конюшне или в оперетке. Таким образом, проповедь строгой опеки над народом непременно соединяется у этих доблестных мужей с требованием закрытия школ[2]. Вред грамотности становится

[1] Употребляю этот термин не в смысле брани, а как более определенный и яркий, нежели «ретрограды» и т. п. Известно, впрочем, что один и тот же термин может иметь почетное или же оскорбительное значение, смотря по времени и обстоятельствам. Так, например, название «тайные советники» означало прежде людей, которые по своему высокому чину в гражданской иерархии могут *совещаться* о важных государственных делах, остающихся *тайною* для прочих смертных; а ныне, если верить некоторым газетам, это название должно относиться к заговорщикам, которые составляют между собою тайный совет на погибель государства. Таким образом, почетное наименование превращается в самое ужасное. Но и наоборот, весьма скверные клички могут входить в почет: так, напр<имер>, крепостниками еще недавно назывались люди, по своекорыстным побуждениям мечтающие о восстановлении крепостного права, а теперь это означает, по-видимому, патриотов, радеющих о *крепости* государственного и земского строения.

[2] Некоторые из них, более стыдливые, требуют только замены всех существующих народных школ одними церковноприходскими. Такое требование может быть совершенно искренним и благонамеренным, но к чему оно сводится на деле — можно заключать из того, что писатели, самым ревностным образом защищающие *принцип* церковноприходского обучения, вынуждены сознаться в его практической неосуществимости

аксиомой. Привилегии одних и безграмотность народа — вот два столпа, на которых зиждется социальная утопия этих «собственных Платонов земли Российской».

Если людям, спасающим Россию от просвещения, нужно, чтобы народ был как можно хуже, а для этого им нужно сократить школы, то отсюда же вытекает логически и третья их неправда. А именно, им приходится как можно более сузить самое дворянство, ограничить его одними питомцами привилегированных учебных заведений и кадетских корпусов, исключить из него всю прочую так называемую «интеллигенцию», так называемых «разночинцев» и так называемых «семинаристов», т. е. людей, наиболее содействовавших верховной власти со времен Петра Великого в деле просвещения России. В этом их и вина, за это они должны быть искоренены. Кто более способен обучать и воспитывать, нежели подтягивать, тот, очевидно, не годится в ряды передовой дружины, устремившейся к великому земскому строению. Наши публицисты-охранители уже с полною откровенностью высказывают свои мечты о закрытии не только народных школ, но также гимназий и университетов. Это, во всяком случае, делает честь их последовательности и сообразительности. Они ясно видят единственный способ уничтожить ту «интеллигенцию», которая стоит поперек пути к их идеалу. Петр Великий создал ее посредством училищ; упраздните училища, и скоро вся эта «интеллигенция» исчезнет сама собою, даже без всякого кровопролития. А с ее исчезновением патриотический идеал этих «пророков навыворот» осуществится вполне, в России останутся только безграмотный и безгласный народ, с одной стороны, а с другой — «сто тысяч» екатерининских полицеймейстеров, беспрепятственно переводящих этот народ на положение безземельных батраков.

А между тем все эти противоестественные вожделения, эта «мерзость запустения», поставленная на место идеала, — все это имеет своим первоначальным побуждением нечто невинное и позволительное — заботу о своих собственных интересах. Но подобная забота, совершенно законная в пределах частной жизни, становится источником всевозможных неправд и зол, как только ее особенный предмет возводится в общий принцип, выставляется как высшая общественная задача. Религия запрещает нам

при данных условиях. Весьма решительно в этом смысле высказался ученик известного С. А. Рачинского, г. Горбов, в статье, напечатанной в «Православном обозрении» около трех лет тому назад («Неясные стороны русской народной школы»).

почитать ограниченные предметы вместо бесконечного Божества; такие обожествленные предметы она осуждает как идолы и служение им как идолопоклонство. Точно так же в нравственной и социально-политической жизни, если частные интересы какой бы то ни было группы людей ставятся на место общего блага и преходящие факты идеализуются и выдаются за вечные принципы, то получаются не настоящие идеалы, а только идолы. И служение этим сословным, национальным и прочим идолам, как и идолам языческих религий, непременно перейдет в безнравственные и кровожадные оргии.

Истинным Богом может быть только существо, обладающее полнотою совершенства; истинно человеческим идеалом может быть только то, что само по себе имеет всеобщее значение, что способно все в себе совместить и всех объединить собою. Едва ли, однако, найдется такой наивный человек, который искренно воображал бы, что особенные интересы его сословия или нации могут объединить все сердца. И прежде всего сами эти сокрушительные охранители и попятные пророки обнаруживают злобную и непримиримую вражду против всех и всего, что не может или не хочет служить их интересам: затаенную вражду против крестьян, открытую вражду против школы, которая должна поднять духовный уровень народа, неистовую вражду против образованного класса, который должен через школу содействовать народному благу. Эта триединая вражда к простому народу, к школе и к «интеллигенции» заслоняет даже своекорыстные сословные расчеты и становится настоящим spiritus movens всей ретроградной публицистики, сообщая ей прямо злостный характер.

II

В противоположность крепостникам, народопоклонники утверждают, что наш простой народ, несмотря на свои явные недостатки и пороки, несмотря даже на свой, как выражался Достоевский, «звериный образ», обладает, однако, абсолютною правдой, «имеет в себе Христа», живет по-Божьи; между тем как образованный класс, при всех видимых внешних преимуществах, утратил внутреннюю правду жизни, предался ложным и суетным интересам, и потому не только не может вести за собою простой народ, но для собственного своего исцеления должен смириться перед народом, принять безусловно сущность народного миросозерцания, научиться у народа истинным началам жизни. Отрицательные преимущества

этого взгляда велики и очевидны. Он свободен от мелкого своекорыстия и грубого насильничества; в нем нет ничего скотского и ничего человекоубийственного; от него не пахнет ни случною конюшней, ни становою квартирой. Эти сравнительные достоинства не мешают, однако, народопоклонничеству быть взглядом ложным в своих теоретических основах и далеко не безвредным в своих практических применениях.

Для точной оценки этого взгляда необходимо различать в нем две главные стадии. На первой народопоклонники требуют от себя и от других соединиться с простым народом главным образом в его непосредственной религиозной *вере;* на второй стадии требуется уподобление народу в его *жизни,* подражание его простому быту.

Указание на религиозный дух русского народа, на его непосредственное христианство, вообще говоря, справедливо. Но ведь именно непосредственной-то вере и нельзя научиться. Проявления народной веры могут, конечно, оказывать положительное религиозное воздействие на восприимчивые и предрасположенные к таким влияниям души; но это только индивидуальная психологическая возможность, а никак не общеобязательное нравственное требование. Вера и теряется, и приобретается самыми различными способами, смотря по характерам лиц и условиям жизни. И с положительно-религиозной точки зрения она есть действие в нас благодати Божией, избирающей себе всевозможные пути, а от нас требующей только добросовестного искания истины и готовности принять ее. Нарочно, по преднамеренному решению учиться у народа его «детской вере» — мысль, очевидно, неосуществимая. Вера есть внутреннее душевное состояние, и перенимать его нарочно от других нельзя. Но если бы и было можно, то, во всяком случае, такая, извне перенятая вера не была бы верою непосредственною, значит, не была бы именно тем, что требовалось. Помимо того, что многие культурные люди сохранили, несмотря на европейское образование, свою «детскую веру», и, следовательно, им совсем уже нечему учиться у народа,— помимо этого нельзя избежать следующей дилеммы. Или мы находим внутренние всеобщие основания достоверности для учений положительного христианства, независимые ни от каких людей и народов; в таком случае мы без всякого намерения и старания внутренно солидарны и с русским народом, поскольку он «детски» верит в то же самое, сознательно нами принимаемое учение; мы находимся с ним в истинном духовном единстве, и нам нет ника-

кой надобности смиряться перед ним, подражать ему, учиться у него; напротив того, мы имеем и возможность, и право, и обязанность учить его, критически относясь к тем его верованиям и к тем фактам народной жизни, которые не согласны с христианской истиной. Или же — другое предположение: мы не имеем в себе никаких внутренних и всеобщих оснований для веры в христианское учение и потому хотим взять это учение у народа как внешний готовый факт; в таком случае мы можем усвоить только внешние *знаки* народной веры — пустые слова и механические телодвижения; ибо душевные состояния, с этими знаками связанные, имеют свои основания в народной психологии и искусственно воспроизведены быть не могут. Уже то обстоятельство, что мы хотим перенимать извне веру народа, тогда как сам он ее не перенимает, а имеет в себе, уже это обстоятельство показывает, что мы с народом не солидарны и вере его не причастны, а перенять можем только одну видимость. При этом теряется всякий критерий истины; мы не можем различать существенного от несущественного, веры от суеверия и становимся жертвой всевозможных случайностей и противоречий. Так, например, доселе остается тайной, почему никто из наших образованных народоверцев не перешел прямо в старообрядчество. Если для них главное дело в простонародной русской вере, то разве это не простонародная и не русская вера? Конечно, им пришлось бы выбирать между множеством толков, но это такое неудобство, которого при их воззрении вообще избежать невозможно.

Делать истинную религию атрибутом народности могут, конечно, только люди, в сущности, лишенные религиозного интереса, или, по крайней мере, такие, у которых он очень слаб, что и должно рано или поздно обнаружиться. Ввиду этого и при явной невозможности нарочно соединиться с народом в вере, которой сам в себе не имеешь, более искренние и серьезные люди этого направления, не желающие кривить душою и твердить одни пустые фразы, принуждены отказаться от вероисповедного элемента в своем воззрении и вместо чуждой им веры русского народа выставить как предмет поклонения столь же чуждую, но более доступную *простоту народного быта*. Здесь уже идолом является не русский народ в его духовных началах, а жизнь простого народа вообще. Это вторая стадия народопоклонничества. Теперь уже нам не говорят: веруйте как мужики,— а только: живите как му-

жики. Это новое требование имеет, конечно, преимущество удобоисполнимости. Переменить внешний образ своей жизни всякий может по желанию. Спрашивается только: нужно ли это?[1]

Простота народного быта, так же как и простота народной веры, не представляет *сама по себе* никакого внутреннего духовного совершенства; самые простые формы жизни и самые глубокие непосредственные верования могут совмещаться и действительно совмещаются не только с умственною, но и с нравственною дикостью. Ни та, ни другая простота не освобождают народную массу от того «звериного образа», о котором говорил Достоевский и который так ярко изображен Л. Толстым в его драме «Власть тьмы». А если простая жизнь, так же как и сложная, может быть и хорошею, и дурною, и доброю, и злою, если могут быть простонародные злодеи и образованные праведники, то зачем же понятия нравственного добра и зла подменять безразличными в нравственном смысле понятиями простоты и сложности? Простота жизни и веры, не имея в себе никакого безусловного нравственного преимущества, лишена к тому же и внутренней силы сопротивления, у нее нет никакой устойчивости и прочности. Если при первом столкновении с более сложными культурными формами жизни и мысли эта первобытная простота неизбежно колеблется и исчезает, то какой же в ней прок и зачем нужно ее искусственно восстановлять? Ведь она уже обнаружила свое двойное бессилие: она бессильна освободить народ от его «звериного образа» и она бессильна сама устоять против культурных осложнений и овладеть ими. Нарочно и искусственно восстановлять эту явно несостоятельную простоту может быть только детскою забавой, строением карточных домиков: чем-то и бесполезным, и непрочным.

Для жизни, как и для мысли народа, желательны формы более совершенные и устойчивые, а для этого нужна внутренняя работа сознания и воли, нужно умственное и

---

[1] Проповедь «опрощения» связывается обыкновенно с именем графа Л. Н. Толстого; но, помимо правдивого изображения и обличения нашей общественной и семейной жизни, воззрения знаменитого писателя за последние 15 лет его деятельности представляют, так сказать, лишь *«феноменологию» его собственного духа* и в этом смысле имеют, конечно, значительный интерес, но не подлежат опровержениям. Поэтому я не желал бы, чтобы последующие замечания были приняты за полемику против славного романиста, который не может отвечать за то, что другие выводят из субъективных излияний его артистической натуры.

нравственное развитие, деятельность разума, усвоение научной истины, одним словом, нужна *образованность,* не как цель сама по себе, не как безусловное благо, а как необходимое средство для укрепления, развития и полнейшего осуществления всех добрых начал жизни и веры. И если существует и в России класс сравнительно образованный, то его патриотическая задача и нравственная обязанность заключаются не в том, чтобы искусственно усвоять себе первобытное состояние народной массы, состояние столь несовершенное и столь непрочное, а в том, чтобы помочь этой массе освободить скрытый в ней образ Божий от того «звериного образа», который не отрицают и народопоклонники. А этого можно достигнуть, конечно, не чрез пренебрежение к образованию и к науке, а, напротив, только чрез их укрепление в нас самих и распространение в народе. Стыдно и горько настаивать на такой азбучной истине; но что же делать, когда ее ныне не только оспаривают, но и прямо объявляют отжившим заблуждением?

III

Против наших крепостников, с одной стороны, против народопоклонников и упростителей — с другой, мы осмеливаемся утверждать, что задача образованного класса относительно народа состоит не в том, чтобы его подтягивать и эксплуатировать, а также и не в том, чтобы ему поклоняться и уподобляться, а в том, чтобы приносить ему действительную и положительную пользу, заботясь не о его безгласности, а также и не о сохранении его первобытной простоты, а единственно только о том, чтобы он был лучше, просвещеннее и счастливее; а для этого трудиться над возможно полным и широким развитием и распространением общечеловеческого образования, без которого и самые добрые качества народного духа оказываются непрочными и в социально-нравственном смысле бесплодными. Защищать систематически этот взгляд ввиду навалившего ныне с двух сторон обскурантизма кажется мне делом необходимым. Такая защита будет вместе с тем и дальнейшею положительною критикою обоих противоположных заблуждений — крепостничества и народопоклонства (с упростительством). Итак, разберем главные преимущества этого третьего взгляда.

Первое и основное его преимущество — в том, что он *по существу* христианский, хотя бы его представители и чу-

ждались всякого ограниченного клерикализма и пиетизма. Во всяком случае, они на деле показывают свою веру в христианского Бога, в Бога как бесконечное совершенство, полагая свой идеал в том, что имеет внутреннее, безусловное достоинство, во всеобщем благе, в торжестве правды, а не в таких вещах, которые чужды христианской вере и безразличны в нравственном смысле, каковы, например, сословные привилегии или простота внешних бытовых форм. Ставя идеал общественной правды и всеобщего блага впереди, в будущем, не признавая его совершившимся фактом (что было бы противно очевидной действительности), но и не отрицая его осуществимости (что противоречило бы христианской истине), наш третий взгляд не только не отказывается от лучших евангельских упований, выраженных в молитве Господней о пришествии к нам царства правды, о совершенном исполнении воли Божией на земле, но и заставляет нас собственным трудом содействовать осуществлению этих упований, что также требуется евангельским учением (см. притчу о талантах). Не изменяя христианской *вере* и не отрекаясь от христианской *надежды,* взгляд этот соответствует и христианской *любви,* будучи совершенно чужд эгоизма. Не говоря уже о явном сословном своекорыстии наших проповедников крепостничества,— есть эгоизм, хотя и менее грубый, в воззрении народоверцев и упростителей. Люди, преклоняющиеся перед простотой и непосредственностью народной веры, могут видеть в ней убежище от сомнений их собственного ума; но они ничего не сделают для того, чтобы эта вера стала просвещеннее и разумнее, а тем самым и крепче. Люди, подражающие простоте народного быта, могут на лучший конец найти в физическом труде лекарство от своих страстей и недугов, но они ничего не сделают, чтобы улучшить условия народной жизни, чтобы облегчить ее тягости. И те и другие в своем смирении перед народом, в своем опрощении и уподоблении ему ищут только своего собственного удовлетворения, своего душевного спокойствия, а никак не пользы народа. Особенно что касается до упростителей, то их эгоизм бросается в глаза, и на него, если не ошибаюсь, уже было указано в печати. И какая, в самом деле, может быть польза народу от того, что горсть «интеллигентов» прикинется мужиками или рабочими и вместо прежних своих занятий и забав отдастся исключительно этому новому виду спорта? Действительная любовь дает понимание. Если бы наши опростившиеся народопоклон-

ники действительно любили народ, они поняли бы, чтó ему нужно, чего он хочет от образованных людей. Но они, смиряясь перед народом, вовсе и не интересуются знать его мнение даже о них самих и об их затее.

Как нет тут действительной любви, так нет и истинного смирения. Есть обязательное для всякого человека смирение перед тем, что в самом себе заключает безусловно совершенство, перед тем, что само по себе истинно и прекрасно, перед вечною объективною правдою и ее прямыми воплощениями, где бы и в ком бы они ни являлись. А смирение перед чем попало, по собственному своему усмотрению, есть смирение перед своим произволом, т. е. вовсе не смирение, а просто самодурство. Настоящее смирение следует нам поберечь для таких предметов, которые одинаково выше и нас, и народа, а этот последний будет нами вполне доволен, если мы отнесемся к нему с внимательным участием, вникнем в то, что ему действительно от нас нужно, и, нисколько не стараясь уподобляться ему внешним образом, покажем нашу внутреннюю, нравственно органическую солидарность с ним, пользуясь в полной мере нашим от него отличием, нашим культурным старшинством, чтобы дать ему то, чего он без нас добыть не может. Это единственный способ оказать ему действительную любовь и показать на деле свои христианские принципы.

Таким образом, первое преимущество защищаемого нами взгляда само собою приводит ко второму. Будучи истинно христианским, этот взгляд есть вместе с тем истинно *народный*. Только на его почве может установиться взаимное сочувственное понимание между образованным классом и простым народом. Конечно, народ мог бы хорошо понять проповедников крепостничества, но едва ли бы он им сочувствовал. Что касается народопоклонников, то они простым людям совсем непонятны. Образованный человек, не из искреннего благочестия и веры соблюдающий посты или поклоняющийся иконам, а только потому, что так делает народ, был бы этим последним наверное сочтен за полоумного[1]; точно так же образованный

[1] В одной газете меня недавно упрекали за высокомерное будто бы отношение к простому народу вообще и к его религиозным верованиям в особенности. Предлогом для такого неожиданного упрека послужило мое рассуждение о фальшивом (по существу) отношении некоторых славянофилов к предметам народного культа, именно к чудотворным иконам. Я утверждал (и утверждаю), что в самом народе иконопочитание имеет вовсе не те субъективные и фантастические мотивы, которые выставлялись славянофилами, а другие, объективные и положительно-

человек, пашущий землю без нужды, а лишь из одного стремления опроститься и уподобиться народу, возбуждает в крестьянах если не подозрения, то насмешки. Но образованный человек, занятый своим делом, служащий культурным интересам страны, каковы бы ни были его частные мнения и верования, может рассчитывать на уважение и признательность народа даже в том случае, когда его деятельность не имеет прямого отношения к народным нуждам.

Что культурное осложнение жизни неизбежно сопровождается осложнением человеческой глупости и гадости, появлением множества новых безобразий и вздоров, невозможных в патриархальном быте, это бесспорно, и народ, конечно, замечает эту отрицательную сторону культуры, но чтобы он из-за нее отрицал или презирал самое просвещение — это выдумка. В отличие от наших обскурантов, народ в высшей степени уважает науку. Он сознает свою темноту и вовсе не желает в ней навсегда оставаться; в ученье он видит свет и не особенно боится даже «лжеучений».

Будучи христианским и народным, наш взгляд — это его третье преимущество — есть взгляд *исторический*, тогда как обе противоположные крайности крепостничества и народопоклонства сходятся и в этом отношении, отличаясь своим антиисторическим характером. Они желали бы остановить историю и вернуть человечество или по крайней мере наш народ к минувшим, более или менее отдаленным эпохам. В этом одном уже явное обличение их несостоятельности, несомненное testimonium paupertatis. С нашей точки зрения, напротив, общий ход истории человечества, и русской в частности, объясняется и оправдывается как совершенно целесообразный. Признавая окончательною целью истории полное осуществление христианского идеала в жизни всего человечества,

---

религиозные, существовавшие и даже формулированные церковью раньше появления на свет русского народа. Газета не догадалась, что эти самые объективно-религиозные мотивы народного культа принимаю и я (разумеется, в более сознательной и отчетливой форме и не ручаясь за каждый частный случай), а следовательно, и в этом пункте я оказываюсь нравственно солидарным с народом, *поклоняясь не ему, а тому, чему он поклоняется.* Мое осуждение славянофильского народопочитания газета приняла за презрительное отношение к народному иконопочитанию. Упоминаю об этой забавной ошибке, потому что она мне кажется довольно характеристичной. Очевидно, эти господа не могут даже допустить возможности собственно религиозного убеждения, независимого от практикуемого ими псевдопатриотического приспособления к народу, которое показывает только их полное от него отчуждение.

осуществление правды и любви, или свободной солидарности всех положительных сил и элементов вселенной, мы понимаем всестороннее развитие культуры как общее и необходимое средство для этой цели, ибо эта культура в своем постепенном прогрессе разрушает все враждебные перегородки и исключительные обособления между различными частями человечества и мира и стремится соединить все естественные и социальные группы в одну бесконечно разнообразную по своему составу, но нравственно солидарную семью. Поэтому, хотя бы отдельные ступени этого процесса и не давали непосредственного удовлетворения тем или другим лицам, тем или другим классам людей, они тем не менее необходимы ради окончательной и всеобщей цели. Мы не противополагаем гуманного просвещения религиозной вере, но полагаем, что такое просвещение необходимо и для самой веры. Исторический опыт как чужих народов, так и наш собственный достаточно показывает, к чему может приводить сильная (или кажущаяся сильной) вера при слабом просвещении. Итак, *ближайшая* цель исторического процесса и нашей общественной деятельности есть полное развитие и распространение гуманной культуры, которая составляет необходимый элемент и самого христианства, как религии бого-*человеческой*. Над этою ближайшею и насущною задачей можно и должно работать сообща, несмотря ни на какие различия в личных взглядах на дальнейшую и окончательную цель истории. С нравственной стороны такая культурная работа есть не что иное, как наиболее целесообразно организованная *помощь* нашим ближним, в совокупности взятым, а такая помощь (omnibus quantum potes juva) по общему моральному закону обязательна для всякого, будь он по вере христианин или просто гуманист, лишь бы он признавал нравственные обязанности к человечеству. Личные и национальные особенности культурных рабочих очень важны и желательны для самого дела; они дают общечеловеческой культуре ее богатство, полноту и разнообразие, нисколько не нарушая ее единства. Можно говорить о национальных культурах только в том смысле, в каком говорится о немецкой, английской, русской науке, причем вовсе не предполагается, чтобы у каждого из этих народов была своя особенная, исключительно ему принадлежащая, для него одного имеющая значение математика или химия. Таким же образом и вообще, при всем разнообразии культурных характеров и направлений, все-таки в смысле объектив-

ном — в смысле задач и результатов исторического труда — существует только одна общечеловеческая культура для всех народов, как одна для всех истина, одна справедливость, одно Божество[1].

Пока совершается исторический процесс в нынешних земных условиях, прямое и деятельное участие в культурной работе, дело созидания самой культуры не может принадлежать равномерно всем людям. Помимо различия между более или менее одаренными народами и племенами, в каждом народе и племени двигателем культурного прогресса может быть только избранное меньшинство, а не народные массы, слишком занятые материальным обеспечением — и себя, и передового меньшинства. Разумеется, это последнее, чтобы служить общему благу, а не своим частным интересам, не может представлять замкнутую касту, а должно быть открытым для всех личных дарований. Дело не в обособлении классов по случайным преимуществам, а в разделении труда по способностям. Вообще разделение труда есть первое условие и первый признак цивилизации, а в основе всех прочих разделений труда лежит главное и общее разделение исторической работы между большинством, *сохраняющим* жизнь человечества посредством физического труда, и меньшинством, *улучшающим* эту жизнь, двигающим человечество вперед. Этого разделения нет в диком состоянии, его не будет в грядущем Царствии Божием, но между этими двумя пределами оно всегда было и будет. Оно так же мало противоречит справедливости, как, например, то, что не все ткани даже самого высшего организма могут быть нервными клеточками и волокнами. Организмов, состоящих из одних таких высших элементов, вовсе не бывает в нашем мире; организм, не имеющий совсем этих элементов и потому более равномерный в своем составе, может существовать, но это — организм низшего порядка. Оставляя, впрочем, в стороне сравнение между обществом и организмом, так как его законность может оспариваться и им действительно много злоупотребляли, едва ли кто-нибудь найдет несправедливым, что не все греки, а только один Фидий изваял статую Зевса Олимпийского: если он ее предоставил всем,

---

[1] Опровержение противоположного взгляда см. в предыдущих главах «Национального вопроса в России»: «Россия и Европа» (выпуск I, изд. 3), «Мнимая борьба с Западом» (выпуск II) и «Немецкий подлинник и русский список» (там же).

то этого совершенно достаточно для самого тонкого чувства справедливости. Я решительно не вижу никакой обиды для народных масс в том, что они не сами изобрели паровую машину,— лишь бы только они имели возможность дешево пользоваться железными дорогами и прочими приложениями паровой силы. Я ценю культурное расчленение, благодаря которому в России кроме земледельцев существует еще и Пушкин, но, разумеется, я при этом желаю, чтобы *весь* русский народ мог наслаждаться поэзией Пушкина. Никакая справедливость не предписывает, чтобы все делали одно и то же; требуется только, чтобы каждый трудился не для одного себя, чтобы сделанное одним или немногими могло быть общим достоянием. И вот этой-то простейшей, ультраазбучной истины, без которой вся история есть бессмыслица, не хотят понять и принять ни наши крепостники по своему своекорыстию, ни наши народопоклонники по своему недомыслию. Первые, вообще не отрицая высшей культуры (по крайней мере некоторых ее сторон), желали бы оставить ее для себя, в свое исключительное пользование. Они хотят лишить народные массы даже первого элементарного средства всякой культуры — грамотности, под тем благовидным предлогом, что с грамотностью удобнее проникнут в народ всякие лжеучения, а также легче будет мужикам писать фальшивые векселя. Особенно в этом последнем пункте наши censores morum вполне компетентны, но вообще следует заметить, что они вместе с даром непогрешимого различения ложных и истинных учений, очевидно, получили также и дар особой логики. По этой логике следовало бы кроме грамотности отнять у народа и огонь в предупреждение пожаров, а также и воду, ибо колодцы могут ведь быть отравлены злонамеренными людьми.

Что касается наших народопоклонников (последней формации), то они, частью по недостаточности своего образования, частью по предвзятой фальшивой идее, видят какую-то аномалию и несправедливость в том, что есть необходимое условие для всякого усовершенствования человеческой жизни,— в разделении труда. Провести последовательно их дикую идею нет никакой возможности. Чтобы пахать землю, нужны орудия с металлическими частями, следовательно, нужно горное и металлургическое дело; и уже с древнейших времен этим делом должен был заниматься особый класс людей, помимо землепашцев. Вот уже, значит, из самой природы вещей возникает

разделение труда и начало цивилизации. Но ведь не случайно же явились и дальнейшие осложнения культуры, дальнейшие ступени исторического процесса, и остановить его где нам угодно или вернуть назад, к произвольно выбранной нами стадии,— это все равно, что «опростить» животное царство, вернувши его, например, к формам животных беспозвоночных, так как у высших животных более развиты дурные инстинкты и много лишних органов.

Всего лучше основная мысль наших упростителей выражена и заранее опровергнута в гениальном рассказе гр. Л. Н. Толстого «Три смерти». Здесь представлено, как умирают культурная барыня, мужик и дерево. Барыня умирает совсем плохо, мужик значительно лучше, и еще гораздо лучше дерево. Это происходит, очевидно, оттого, что жизнь мужика проще, чем жизнь барыни, а дерево живет еще проще, чем мужик. Но если из этого несомненного факта можно выводить какое-нибудь нравственно-практическое следствие, отождествляя простоту с высшим благом, то зачем же останавливаться на мужике, а не доходить до дерева, которое проще мужика, или еще лучше — до камня, который так прост, что даже совсем не умирает. А всего проще, конечно, чистое небытие,— недаром наши упростители стали в последнее время оказывать особую склонность к буддизму... Или, быть может, несправедливо прилагать логические требования к взглядам людей, отказавшихся от теоретической деятельности и ставших исключительно на нравственно-практическую почву? Но и на этой почве они во всяком случае могли бы принять во внимание тот несомненный *факт,* что историческим развитием культуры обусловливается и более полное и широкое применение той идеи социальной справедливости, за которую они стоят. Чтобы не ходить далеко,— чем обусловлено было упразднение крепостного права в России, как не тем, что с преобразованиями Петра Великого выделился у нас из народного целого особый культурный класс, получивший средства к усвоению общечеловеческого просвещения и его гуманных идей? Величайший акт социальной справедливости в нашей истории, конечно, не мог бы совершиться, если бы Радищев, Тургенев, Самарин, Милютин, Черкасский прониклись стремлением к «опрощению» и вместо своей литературной, общественной и политической деятельности предались паханию земли. Их собственные крестьяне при этом и были бы, может быть, отпущены на волю, но крепост-

ное право вообще осталось бы в своей силе. Не было бы оно уничтожено и в том случае, если бы преобразовательной ломки Петра Великого вовсе не произошло, и названные деятели, подобно их предкам, должны были бы заседать в боярской думе или в холопьем приказе, отличаясь от своих крепостных только более богатыми кафтанами, а не европейским образованием[1].

Итак, оба рассмотренные взгляда — крепостнический и народопоклоннический — при видимой своей противоположности, оказываются одинаково противохристианскими, противонародными и противоисторическими. Оба взгляда основаны на эгоизме: крепостники своекорыстно ищут сохранения и развития сословных привилегий; народопоклонники ищут своего личного удовлетворения в опрощении и мнимом уподоблении себя народной массе, которой от этого ни тепло, ни холодно. И те и другие — чужды и противны народу: одни прямо враждебно сталкиваются с его насущными интересами и мечтают закабалить его себе; другие отказываются отвечать на действительные потребности народа и отнимают у него ту пользу, которую могли бы принести, содействуя общему прогрессу страны в качестве людей культурных — ученых, учителей, техников, лекарей и даже хотя бы честных торговцев, промышленников и чиновников. Наконец, оба эти

---

[1] Один московский публицист, отрицая, по-видимому, всякое влияние европейского просвещения и идей общественной нравственности в деле освобождения крестьян, утверждал недавно, что это дело совершилось исключительно только вследствие существующей у нас формы правления. Мы менее всего склонны умалять огромную историческую заслугу нашего просвещенного и гуманного правительства — напротив, мы ценим его здесь в двойной мере — не за то только, что оно решило освободить крестьян, но и за то еще, что оно в течение полутора веков перед тем создавало и воспитывало тот образованный класс, в котором выяснилась нравственная необходимость освободительного акта и выработались деятели, послужившие верховной власти в его исполнении. Но при этом я решительно отказываюсь понять, какое отношение к данному предмету имеет собственно *форма правления, отвлеченно взятая*. Ведь и установление крепостного права совершилось при той же самой государственной форме, как и его упразднение; между этими двумя актами не произошло никакой перемены в основах нашего политического строя, а совершалась перемена другого рода, именно постепенное усвоение правительством и обществом тех идей гуманного просвещения, благодаря которым и в других странах, в Европе и в Америке, упразднено крепостное право и рабство при самых различных формах правления. Впрочем, упомянутый публицист, очевидно, понимающий абсолютный характер монархического принципа не в том смысле, какой заключается в моей теократической формуле, совершенно напрасно ссылается на сию последнюю.

направления на свою беду одинаково, хотя с разных сторон, противоречат общему ходу истории, который клонится, во-первых, к наибольшему осложнению культурных форм и, следовательно, к полнейшему разделению культурного труда,— но вместе с тем, во-вторых, и к наибольшему уравнению всех в пользовании произведениями этого труда, к наиболее справедливому распределению общего достояния. Народопоклонники-упростители восстают против самого факта культурного осложнения, а крепостники — против справедливого распределения культурных благ. И те и другие должны видеть в истории человечества какую-то ошибку. Гораздо легче, конечно, признать ошибкою их собственные бредни. Эта ошибка отягчается грубым своекорыстием, с одной стороны, и слепою враждой к просвещению и науке — с другой. По счастью, как сказал один поэт —

> У науки нрав не робкий,
> Не заткнешь ее теченья
> Ты своей дрянною пробкой...

В противоположность этим двум социальным ересям, из коих одна стремится *разделить* нацию на два враждебные стана, а другая — *слить* ее в бесформенную массу, мы утверждаем нравственно-органическую солидарность между простым народом и образованным классом и обязанность для этого последнего культурно служить народу, проводя в его жизнь не собственные измышления и своекорыстные затеи, а единственно твердые и единственно плодотворные начала общечеловеческого просвещения и вселенской правды. Двум идолам сословного обособления и простонародного безразличия,— идолам, которых поклонники или требуют чужой крови, как жрецы привилегированных богов Тира и Карфагена, или же сами лишают себя жизненной силы, подобно служителям простонародных божеств фригийских,— мы противопоставляем светлый и благотворный христианский идеал всеобщей солидарности и свободного развития всех живых сил человечества. Конечно, пока этот идеал остается только общим местом или пустою фразою, никто против него спорить не станет, им даже охотно прикрываются из приличия разные идолопоклонники. Но беда, если ту общую истину, которую все признают на словах, кто-нибудь захочет применить к делу или хотя бы только к суждению о действительных проявлениях лжи и зла в мире. Но именно такое развитие христианской идеи и составляет нашу задачу.

IV

Меня укоряли в последнее время за то, что я будто бы перешел из славянофильского лагеря в западнический, вступил в союз с либералами и т. п. Эти личные упреки дают мне только повод поставить теперь следующий вопрос, вовсе уже не личного свойства: где находится ныне тот славянофильский лагерь, в котором я мог и должен был остаться? кто его представители? что и где они проповедуют? какие научно-литературные и политические органы печати выражают и развивают «великую и плодотворную славянофильскую идею»? Достаточно поставить этот вопрос, чтобы сейчас же увидеть, что славянофильство в настоящее время не есть реальная величина; что никакой «наличности» оно не имеет и что славянофильская идея никем не представляется и не развивается, если только не считать ее развитием тех взглядов и тенденций, которые мы находим в нынешней «патриотической» печати. При всем различии своих тенденций, от крепостнической до народнической и от скрежещущего мракобесия до бесшабашного зубоскальства, органы этой печати держатся одного общего начала — стихийного и безыдейного национализма, который они принимают или выдают за истинный русский патриотизм; все они сходятся также и в наиболее ярком применении этого псевдонационального начала — в антисемитизме. Вот тот действительный «лагерь», к которому принадлежат мои почтенные противники, но в котором я никогда не находился, а потому и не мог никуда из него перейти.

Вместо напрасных, хотя и лестных для меня сетований на этот мнимый выход из несуществующего славянофильского лагеря, следовало бы объяснить действительный факт его исчезновения; объяснить, почему славянофильская идея сошла со сцены, ничего не сделавши, почему она не возвысила, не одухотворила и не осмыслила наш стихийный патриотизм чрез сознательное выражение в нем лучших качеств русского национального характера, его всеобъемлющей широты и миролюбия, а, напротив того, с такою легкостью сама уступила место рабскому воспроизведению ходячего во всех странах и ничуть не русского шовинизма и политического кулачества, так что лишь благодаря мудрой и истинно русской (т. е. миролюбивой) внешней политике нашего правительства Россия избавлена до сих пор от недостойных христианского народа и нисколько не оригинальных воинственных предприятий?

Конечно, и в старом славянофильстве был зачаток нынешнего национального кулачества, но были ведь там и другие элементы, христианские, т. е. истинно гуманные и либеральные. Куда же они теперь девались? Уж не перенес ли я их с собою в «западнический лагерь», где, впрочем, они и без меня присутствовали? Во всяком случае, если славянофильство было когда-нибудь живым целым, то ныне этого целого более не существует; оно распалось на составные элементы, из коих одни по естественному сродству вошли в соединение с так называемым «западническим лагерем», а другие столь же естественно были притянуты и поглощены крепостничеством, антисемитизмом, народничеством и т. д. Но если славянофильство подпало такому химическому процессу, то ясно, что оно перестало быть органическим явлением; если оно подверглось разложению, то, значит, оно умерло, и этот несомненный факт нисколько не изменится оттого, что кому-нибудь угодно разложение трупа называть развитием.

В прошлом году была сделана замечательная, хотя совершенно не замеченная попытка воскресить этот труп. Я разумею журнал «Благовест», несколько месяцев тому назад издававшийся (а может быть, и доселе издаваемый) маленькою фракцией петербургского славянского общества с г. Афанасием Васильевым во главе. Этот последний в нескольких руководящих статьях дал превосходное изложение подлинного славянофильства. Но изложить еще не значит оживить. Вместо невозможного воскрешения вышла весьма поучительная аутопсия. В своем похвальном старании воспроизвести принятое им учение со всею полнотою г. Васильев ярко подчеркнул то внутреннее противоречие (между христианским универсализмом и языческим особнячеством и враждою к чужому), которое было для славянофильства смертельным недугом. Достаточно сказать, что в качестве эпиграфов этой profession de foi рядом с текстами апостола Павла о христианской любви стоят слова генерала Скобелева о том, что всех немцев нужно истребить. Никакой противник славянофильства не мог бы более удачно выставить его слабую сторону, и всякому при виде такого сопоставления становится ясно, что это двуликое (если и не двуличное) учение было неспособно к дальнейшему существованию и развитию. Это подтверждается и судьбою нового славянофильского издания. Благовест мнимого воскресения оказался на деле похоронным звоном, притом столь запо-

здалым и несильным, что лишь немногие его услышали и пожелали покойнику царствия небесного.

Общий ход разложения славянофильской идеи был мною показан в другом месте; теперь я хочу остановиться особенно на характерном для славянофильства — но и не для него одного — превращении высоких и всеобъемлющих христианских идеалов в грубые и ограниченные идолы нашего современного язычества.

Почтенный оратор, которого речь была ближайшим поводом этих очерков, называл Россию новым Израилем, народом святым и богоносным. Это национальное мессианство составляло, как известно, основную мысль старого славянофильства; также известно и то, что эта мысль в той или другой форме являлась у многих народов; преобладающий религиозно-мистический характер она принимала в особенности у поляков (товянщизна) и у некоторых французских мечтателей тридцатых и сороковых годов (Мишель Вентра и т. п.). В каком отношении находится подобное национальное мессианство к истинной христианской идее? Мы не скажем, чтобы между ними было принципиальное противоречие. Истинный христианский идеал может принять эту национально-мессианскую форму, но он становится тогда весьма *удобопревратным* (по выражению духовных писателей), т. е. легко может перейти в соответствующий идол антихристианского национализма, как это действительно и случилось.

Мы называем идеалом то, что само по себе хорошо, что обладает внутренним безусловным достоинством и одинаково нужно для всех. Так, напр<имер>, человечество, устроенное по началам справедливости и всеобщей солидарности, человечество, живущее «по-Божьи», есть идеал, ибо справедливость и нравственная солидарность сами по себе хороши, представляют нечто безусловно достойное и желанное для всех. В этом качестве такой идеал и должен утверждаться как цель исторического процесса и как руководящий принцип нашей деятельности, как норма, по которой нам следует исправлять действительные общественные неправды. Верить в такой идеал значит, во-первых, признавать, что он не есть пустая фантазия, а имеет объективные основания в самой природе вещей, будем ли мы смотреть на эту природу со стороны общего предопределения и плана в уме и воле абсолютного всеединого существа, или же со стороны коренных свойств и законов природного и человеческого мира; во-вторых, верить в идеал значит признавать возможность

его окончательного осуществления, принимать его как задачу разрешимую и разрешаемую в историческом процессе; и, наконец, в-третьих, настоящая вера в идеал требует, чтобы мы самих себя не устраняли от этой задачи, а смотрели на нее как и на наше собственное дело, требующее от нас трудов, усилий и подвигов. При такой деятельной вере, хотя бы сам идеал и оставался пока не осуществленным, он во всяком случае нравственно полезен для тех людей и обществ, которые ставят его себе целью и действуют в его направлении. Если, веря таким образом в истинный всеобщий идеал, мы вместе с тем уверены, что наш народ более прочих способен проникнуться этою высшею правдою и может больше других сделать для ее осуществления, т. е. для блага всех, что он в этом смысле есть народ избранный, то, конечно, в таком национальном мессианстве нет еще ничего ложного и вредного. Лишь бы только мы старались, чтобы эта наша вера в народ оправдывалась на деле, чтобы он действительно показывал себя более соответствующим тому идеалу, с которым связано его предполагаемое высшее призвание. При этом и вопрос национального соперничества легко и мирно разрешается, ибо если каждый из нескольких народов считает себя богоизбранным или преимущественно христианским, то, очевидно, прав из них будет тот, чья национальная жизнь и политика окажутся более верными духу Христову. Если не забывать самого содержания христианского идеала, в котором нет места для эгоизма и несправедливости, то и при крайнем патриотизме можно побуждать свой народ лишь к первенству в делах правды и любви, а такое первенство поистине ни для кого не обидно.

Но именно нравственно-религиозное *содержание* мессианской идеи сейчас же и забывается, и, вместо того чтобы быть действительным источником обязанностей, эта идея становится номинальным основанием исключительных привилегий в пользу одного народа и в ущерб всем прочим. Из утверждения, что наш народ есть истинно христианский, не выводят того необходимого, казалось бы, следствия, что он во всех делах и отношениях своих, внешних и внутренних, должен действовать по-христиански и никого не обижать, а выводят наоборот, что ему все позволено для поддержания и защиты своих собственных интересов. Этот вывод обусловливается следующим обманчивым рассуждением: наш народ, как избранный, как христианский по преимуществу, важнее

и ценнее всех других; заботясь о его сохранении и преуспеянии, мы служим тем высшим началам, которые он собою представляет, и если его интересы сталкиваются с интересами других народов, то мы имеем право ставить эти последние ни во что. Такое рассуждение ложно в самом основании, ибо если наш народ действительно представитель истинно христианских начал, то его первый интерес есть справедливость, и, следовательно, он не может ради своих интересов попирать чужие. Но последователи национального лжемессианства забывают, что христианская идея имеет нравственное содержание, и преспокойно принимают для своей деятельности пресловутое правило, приписанное почему-то иезуитам, но на деле свойственное мошенникам всех орденов и званий,— именно правило, что добрая цель оправдывает дурные средства. Нужно ли, однако, доказывать, что в действиях нравственного порядка невозможно провести разделение между целями и средствами и что добрая цель тем и отличается от недоброй, что исключает намеренно дурные способы достижения? Упомянутое правило сводится, в сущности, к словесному обману: добрая цель разумеется здесь не в смысле нравственного добра, а лишь в смысле собственной выгоды, и тогда уже само собою понятно, что для субъекта (единичного или собирательного), ставящего свою выгоду выше всего, всякие средства одинаково хороши. Но как же совместить такую общемошенническую точку зрения с достоинством народа истинно христианского? Когда за избранным народом признается право на неправду, когда во имя его предполагаемого нравственного преимущества ему внушают действительно безнравственную политику,— ясно, что от христианского идеала с его высшими требованиями осталось здесь только одно название, а на самом деле воцарился идол антихристианского национализма.

V

Народность *сама по себе* есть лишь ограниченная часть человечества, могущая стоять в том или другом отношении к абсолютному идеалу, но ни в каком случае не тождественная с ним; поэтому когда такой частный факт берется как он есть и возводится в высший принцип, когда отдельному народу приписывается исключительная и неотъемлемая привилегия или монополия на абсолютную истину, тогда он из преимущественного носителя

и служителя всечеловеческого идеала превращается в безусловный довлеющий себе предмет нашего служения, т. е. в *идола,* поклонение которому основано на лжи и ведет к нравственному, а затем и материальному крушению. Ложь здесь состоит в том, что факт сложный и относительный, смешанного качества, с положительными и отрицательными сторонами, с остатками и зародышами всевозможных элементов, добрых и злых,— выдается за нечто безусловно достойное и совершенное; а пагубные последствия этой лжи заключаются в том, что если данный факт (известная народность) стал безусловным предметом поклонения в своем наличном виде и различие дурного и хорошего в нем утратилось, то тем самым теряется основание и побуждение его улучшать, возвышать его до истинного идеала, противодействовать в нем всему злому; а так как в нашей земной действительности зло вообще сильнее добра, то дурные элементы в народе, возвеличенные вместе с хорошими, скоро берут над ними перевес, и фальшиво обожествленный идол становится все более и более обманчивым, все менее и менее достойным нашего поклонения и служения.

Защитникам идолопоклонства очень на руку двусмысленность слова «служение». С одной стороны, «служить» значит безусловно подчиняться и предаваться известному предмету, как совершенному благу и высшей цели; в этом смысле говорится о служении Богу; подобным же образом мы служим идеалам и принципам, которые в своем роде, так или иначе, выражают безусловное совершенство,— служим, например, истине, справедливости, законности и т. п. Но, с другой стороны, когда дело идет о предметах ограниченных и несовершенных, имеющих лишь относительное достоинство, то слово «служить» никак не должно выражать безусловного и всецелого подчинения и преклонения, а обозначает лишь *деятельность на пользу* данного предмета, для доставления ему тех благ, которых он сам в себе не имеет. Это есть деятельность, во-первых, *сохраняющая* бытие данного предмета, а во-вторых, *улучшающая,* совершенствующая его достоинство и, следовательно, *разрушающая* его дурные стороны; именно таким образом мы служим тем учреждениям и тем социальным группам, к которым принадлежим,— служим своей семье, своей профессии, своему народу и отечеству. Очевидно, что это второго рода служение может настоящим образом совершаться лишь под условием первого. Я не могу служить как следует

своему отечеству, если я при этом не служу истине и справедливости, если я не подчиняю безусловно и себя, и свой народ высшему нравственному закону. Служение этим идеальным предметам дает определенное мерило и для оценки патриотического служения. С другой стороны, исполнять на деле требования высшего идеального служения (в первом смысле) мы можем не иначе, как только применяя и осуществляя их в той конкретной общественной среде, в которую мы поставлены и которую мы чрез эту свою деятельность улучшаем и совершенствуем (т. е. служим ей во втором смысле). Таким образом, эти два рода «служения» именно в силу своего определенного различия внутренно связаны между собою, и этою связью обусловливается как истинный патриотизм, так и действительный прогресс человечества.

Говорят: нельзя *на деле* любить человечество или служить ему — это слишком отвлеченно и неопределенно; можно действительно любить только свой народ. Конечно, человечество не может быть ощутительным предметом любви, но это и не требуется: довольно если мы свой народ (или хотя бы ближайшую социальную среду) любим *по-человечески,* желаем ему тех *истинных благ,* которые не суживают, а расширяют его собственную жизнь, поднимают его нравственный уровень и образуют его положительную духовную связь со всем Божьим миром. При таком истинном патриотизме служение своему народу, конечно, есть вместе с тем и служение человечеству, хотя бы об этом последнем мы и не имели никакого ясного представления. Но когда под тем предлогом, что человечество есть лишь отвлеченное понятие, мы начинаем поднимать в своем народе его *зоологическую* сторону, возбуждать его *зверские* инстинкты, укреплять в нем звериный образ, то кого же и что мы тут любим, кому и чему этим служим?

Грех славянофильства не в том, что оно приписало России высшее призвание, а в том, что оно недостаточно настаивало на нравственных условиях такого призвания. Пускай бы эти патриоты еще более возвеличивали свою народность, лишь бы они не забывали, что *величие обязывает;* пускай бы они еще решительнее провозглашали русский народ собирательным Мессией, лишь бы только они помнили, что Мессия должен и действовать как Мессия, а не как Варавва. Но именно на деле и оказалось, что глубочайшею основою славянофильства была не христианская идея, а только зоологический патриотизм, освобо-

ждающий нацию от служений высшему идеалу и делающий из самой нации предмет идолослужения. Провозгласили себя народом святым, богоизбранным и богоносным, а затем во имя всего этого стали проповедовать (к счастью, не вполне успешно) такую политику, которая не только святым и богоносцам, но и самым обыкновенным смертным никакой чести не делает.

VI

Превращению мессианского идеала старых славянофилов в того зооморфического идола, которому служат нынешние националисты, соответствовала и способствовала замена религиозного содержания вероисповедною формою. Допустим (как оно есть и на самом деле), что православие по существу своему есть совершенно истинная, вполне адекватная форма христианства. Но и самое лучшее внешнее выражение высшей духовной жизни может быть — в уме и чувстве людей — отделено от самой этой жизни, и в таком случае оно или остается пустою формой, или — что еще хуже — наполняется другим содержанием, далеко не соответствующим или даже противоположным первоначальному. Старые славянофилы в свою проповедь «православия» не влагали еще, конечно, содержания прямо антихристианского. Но самый тот факт, что они в религиозном деле настаивали преимущественно на вероисповедных отличиях, на том, что нас отделяет от других христиан, а не на том, что нас с ними связывает и соединяет, — эта замена христианского дела вероисповедным спором ясно показывала, что в их взглядах и чувствах данная историческая форма истинной религии перестала быть нераздельным органическим выражением ее духовного содержания, а получила самостоятельное и преобладающее значение. На словах эти люди не отделяли православия от духа Христова; они утверждали, что православие отличается началом любви, духовной свободы и т. д., но они ничего не делали для действительного осуществления этих истинно христианских начал любви и духовной свободы и тем ясно показывали, что для них главное дело не в этом, а только в том, чтобы *во что бы то ни стало* отстоять преимущество *своего* вероисповедного элемента перед *чужими*. Преувеличенное значение внешней формы в их проповеди несомненно обозначало убыль собственно религиозного духовного интереса, и эта убыль скоро сказалась у нас самым печальным образом.

Странное дело! Казалось бы, на первый взгляд, что такие выражения, как «христианство», «дух Христов» и т. п., гораздо менее определенны, чем такие, как «православие», «единая спасающая церковь» и т. п.,— а между тем на практике оказывается как раз наоборот. Во всяком вопросе личной и общественной нравственности между добросовестными людьми никогда не может быть спора о том, что согласно и что противно христианскому духу; тогда как с точки зрения той или другой исторической вероисповедной формы — если ей придавать самостоятельное значение — во всяком таком случае решение оказывается спорным. Возьмем, например, вопрос о том, следует или нет пытать и сжигать еретиков? По духу Христову ясно, что не следует; ну а с точки зрения единой спасающей церкви приходится отвечать: и да и нет. Или общее: нужно ли и позволительно ли стеснять религиозные убеждения человека, подавлять их внешнею властью? Опять-таки нет сомнения, что по духу Христову всякое религиозное насилие и преследование невозможно и непозволительно, тогда как на формальной почве любого вероисповедного учреждения нельзя получить и на этот существенный вопрос никакого определенного ответа. Славянофилы утверждали, например, что сущность православия состоит в любви и свободе совести, чем прямо исключалась возможность религиозных стеснений и преследований. Но это оказалось их частным и весьма непрочным мнением. Ныне люди, им единомышленные, но более их компетентные, совершенно иначе высказываются об этом предмете. Позволим себе привести следующую страницу из недавнего и, по-видимому, мало замеченного произведения одного уважаемого публициста, говорившего о православии и во имя православия.

«Поставьте принципом, в истине которого *потом* убедитесь, что православную церковь трудно понять с точки зрения иного исповедания и тем более разнообразных сект. Напротив, только с точки зрения православной церкви, как с вершины, видны все кривые пути, на которые уклонились католичество и протестантство со всеми происшедшими от последнего бесчисленными сектами. Тогда только вы поймете неизреченную милость Провидения Божия к нашему народу, призвавшего его в свою истинную церковь и удостоившего его послужить ее сохранению и распространению; поймете и то, почему мы обладаем такою необъятною территорией и отчего народ наш занял такое высокое положение между другими на-

родами и приобрел такое мировое значение. Вы поймете, что Бог с ним и Бог его возвеличил.

Но в этом случае наши образованные люди пожалеют только себя, так как сами обратятся на истинный путь. Но они должны пожалеть и народ, разлагаемый, как мы видим, бесчисленными сектами, и притом в последнее время развращаемый вредными мыслями и дурными примерами тех же ложно образованных людей. Для прекращения этого зла нужно нашему просвещенному обществу прежде всего отрешиться от двух ложных понятий, *о свободе совести и о всепрощающей любви* (курсив в подлиннике). Нельзя признать право на распространение всех возможных сект и заблуждений по принципу свободы совести в том смысле, как у нас затвердили его с чужого голоса, справедливо признавая, что совесть *неприкосновенна* (курс. подл.), но не понимая того, что там, где они хотят видеть и признать свободу совести, *ее вовсе нет* (курс. подл.). Истинное учение о свободе совести принадлежит святому апостолу Павлу (I Коринф. X, 23—30) и от него усвоено православною церковию. Вот в чем оно состоит: совесть как чувство и сознание состояний благоприятных и тягостных, испытываемых человеком по совершении добра или зла, есть естественный нравственный закон, сохранившийся и после падения человека в его природе. Это сознание и чувство просветляется познанием закона богооткровенного, благодатию Божиею и нравственным трудом. Чем яснее и чище становится совесть, тем она чувствительнее к впечатлениям добра и зла, тем строже различает и тем решительнее принимает добро и отвергает зло. Когда человек нравственным трудом и очищением сердца воплощает в себе закон Христов и когда совесть и ее веления становятся *тождественными с законом Христовым* (курс. подл.), тогда человек получает право и *свободу* (курс. подл.) без опасения нарушить заповедь Божию, действовать по своей совести; тогда он может дозволять себе применение закона к частным случаям жизни и определение взаимных отношений христианских обязанностей не по букве, а по духу закона; тогда он действует по *свободе совести* (курс. подл.). Итак, *свобода совести есть высшее совершенство христианина, которого нельзя признать за всяким человеком без разбора.* У того, кто решит без страха ответственности, совесть *тупа* (курс. подл.), или, как говорит апостол Павел, *сожжена* (курс. подл.) (I Тим. IV, 2); кто фанатически преследует разномыслящего с ним человека, у того совесть *искажена* (курс. подл.); кто позволяет себе

извороты и предлоги для уклонения от исполнения обязанности или для корыстных целей ложно толкует закон, у того совесть *фальшива* (к<урс>. п<одл>.), или, по церковному (?) выражению, *лукава* (курс. подл.), и т. под. Как же можно уступить принцип свободы совести или дать право действовать (?) по *своей* (к<урс>. п<одл>.) совести и изуверу, и фанатику, и разбойнику? Их совесть, напротив, требует пробуждения, оживления, *освобождения* (к<урс>. п<одл>.) от подавляющих ее ложных мыслей, пороков и страстей. Итак, признавайте за всяким человеком, как существом свободным, свободу мысли *(но без права публичного выражения всякой ложной мысли),* свободу выбора, свободу дела, свободу жить или умереть (?), свободу спастись или погибнуть, но никак не *свободу совести* (курс. подл.).

Подобные же ложные мысли господствуют в нашем образованном обществе и относительно христианской любви. Основываясь будто бы на Евангелии, проповедуют любовь безграничную, всепрощающую, всетерпящую». Досточтимый автор находит, напротив, что истинная любовь предписывает «меры исправления и ограничения» не только против порочных, но и против «заблуждающих».

«Еще над умами наших образованных людей,— продолжает он далее,— тяготеет ложное мнение о мире христианском, об осторожности относительно иноверцев и сектантов из опасения раздражить умы и страсти и произвести в обществе смуты и беспорядки». Подобное опасение он считает неуместным особенно для лиц начальствующих: «Когда ты не частный человек и обязан защищать в своем лице права своего общественного положения и власти, тогда действуй как христианин *с свободною совестью,* умеющий примирить обязанность любви с правами власти». И далее поясняется: «Согласно с истинным учением о свободе совести и христианской любви, и начальники христианские не должны смотреть сложа руки на распространение у нас сект, а мерами, дозволенными законом, по слову апостола Павла, «вразумлять бесчинных» (I Сол. V, 14), «заграждать уста пустословов» (Тит. VI, 10, 11), «удалять смущающих церковь Божию» (Гал. I, 7)[1].

[1] Здесь, нам кажется, почтенный автор не вполне основательно ссылается на св. Павла. Так как в эпоху апостола языков христианская церковь являлась сама лишь гонимою сектою, то все приведенные выражения могли относиться только к внутренней духовной дисциплине христианских общин, а никак не к внешним принудительным мерам против сектантов.

VII

Я вовсе не имею в виду оспаривать изложенное (в качестве истинно православного) учение о свободе совести. Многое в нем совершенно бесспорно. Всякий согласится с таким, например, положением: «Кто фанатически преследует разномыслящего с ним человека, у того совесть искажена». Нельзя спорить также и против того положения, что совершенный христианин, воплощающий в себе закон Христов, имеет полноту духовной свободы,—той свободы, которою пользовались, например, мученики. Но вопрос, который нас интересует и который также имелся в виду и досточтимым автором приведенного рассуждения, касался не тех *совершенных* христиан, которые сами *претерпевали* гонения за веру от язычников, а, напротив, тех несовершенных христиан того или другого господствующего вероисповедания (скажем, например, женевских кальвинистов или испанских католиков XVI и XVII века), которые не подвергались, а подвергали религиозным преследованиям иноверцев и предполагаемых еретиков; спрашивается: позволительны ли с истинно христианской точки зрения такие преследования и вообще какие бы то ни было внешние принудительные меры стеснения и ограничения против исповедания религиозных убеждений, не совпадающих с верою большинства? Дело идет вовсе не о внутренних, более или менее совершенных, состояниях христианина, подведомственных одному Богу, а только о законном и публичном, юридическом и политическом применении христианского начала веротерпимости или религиозной свободы к различным сектантам и иноверцам. Вопрос о свободе совести в этом смысле (а только в этом смысле он есть вопрос) имеет лишь кажущееся, словесное, а не реальное отношение к тому религиозно-психологическому и религиозно-этическому учению о совести и ее внутренней свободе и неволе, которое — по справедливому, но не совсем точному выражению нашего автора — принадлежит святому апостолу Павлу и от него усвоено православною церковью[1].

Конечно, «свобода совести» есть выражение лишь условно принятое, а в сущности совершенно непригодное для нашего вопроса, который относится вовсе не к сове-

[1] Я говорю: *не совсем точному* — потому что апостол Павел, по крайней мере с точки зрения православной церкви, не имел никакого особенного, лично ему принадлежащего учения, а возвещал вечные истины по вдохновению свыше.

сти (она, как заметил и автор, *неприкосновенна),* а к праву каждого лица и каждой религиозной общины свободно исповедовать и проповедовать свои верования и убеждения. Но именно это право наш автор и отвергает самым решительным образом. Признавайте, говорит он, за всяким человеком, как существом свободным, свободу мысли, *но без публичного права выражения всякой ложной* мысли. Если бы существовали общепризнанные судьи, непреложно решающие, какая мысль ложная и какая истинная, тогда, конечно, не было бы надобности допускать обнародование заведомой лжи; но именно отсутствие таких судей и весьма частые и пагубные ошибки предполагаемых авторитетов заставляют, в интересах духовного преуспеяния человечества, требовать свободы выражения всяких мыслей. Что же касается допускаемой нашим автором свободы для *мысли невыраженной,* то такая свобода неотъемлемо принадлежит всякому мыслящему существу по природе вещей и никем не может быть ограничена, ибо чужая душа — потемки, и никакое начальство, ни светское, ни духовное, не имеет физической возможности простирать свою власть на сокровенные помыслы людей. Зачем же говорить о предоставлении того, что не может быть отнято, и о разрешении того, чего нельзя запретить?

Основания, по которым наш автор отвергает свободу публичного[1] выражения мыслей, заключают в себе, кажется, некоторое недоразумение. «Как же можно,— говорит он,— уступить принцип свободы совести или дать право действовать по *своей* совести и изуверу, и фанатику, и разбойнику?» Право действия разбойников ограничено уголовным судом и его последствиями, и едва ли кто серьезно станет оспаривать необходимость такого ограничения. Дело вовсе не в этом. Между правом публичного исповедания своих религиозных убеждений и правом разбойничьих действий есть некоторая существенная разница, тем более, что разбойники действуют обыкновенно не по совести, а вопреки ей. С другой стороны, наш автор предоставляет полную свободу совести и действий лицам начальствующим и вменяет им такую свободу даже в обязанность: «Действуй,— обращается он к начальнику,— как христианин *с свободною совестью».* Конечно, среди лиц начальствующих ни в каком случае не может быть разбой-

[1] О частных выражениях мысли, например, в интимном разговоре мужа с женой, можно сказать то же, что и о мыслях невыраженных: их свобода неотъемлема и не подлежит никакому вопросу.

ников, но фанатики между ними иногда могут попадаться, а наш автор и к ним так же беспощаден, как и к разбойникам: и у них, по его мнению, необходимо отнять свободу совести и действий, ибо, как он справедливо замечает, «кто фанатически преследует разномыслящего с ним человека, у того совесть *искажена*». Как же тут быть? Один и тот же субъект, как человек с искаженною от фанатизма совестью, не может быть полноправным, и он же, в качестве начальника, не только полноправен, но имеет даже обязанность действовать как христианин с свободною совестью. Это противоречие может быть разрешено только требованием, чтобы все начальники были совершенные христиане,—требование явно утопическое.

Мы остановились на этом рассуждении с целью отметить интересный факт: со стороны лиц вполне компетентных и притом примыкающих к славянофильству религиозная свобода не только не признается за отличительный признак православия (каким считали ее старые славянофилы), а даже прямо отвергается как пагубное заблуждение, от которого прежде всего должно отрешиться наше общество. В чем же, однако, состоит тогда тот кривой путь католичества, который виден нашему автору с его вершины? Мы прежде думали, что эта кривда есть именно религиозная нетерпимость, стеснения и преследования иноверцев и разномыслящих. Очевидно теперь, что мы ошибались. Ошибался и поэт Ф. И. Тютчев, когда обращался с таким громоносным обличением к папству в лице Пия IX:

> Не от меча погибнет он земного,
> Земным мечом владевший столько лет,—
> Его погубит роковое слово:
> «Свобода совести есть бред».

ПРИЛОЖЕНИЕ

ПИСЬМО В РЕДАКЦИЮ
<журнала «Вестник Европы»>

«Последний ответ» почтенного Н. Н. Страхова («Русский вестник», февраль 1889 г.) вынуждает меня заключить наш спор простым и кратким указанием его результатов.

Уважаемый критик заявляет, что опроверг все мои возражения против теории культурно-исторических типов и что все его доказательства в защиту этой теории остаются в полной силе. А я, со своей стороны, по-прежнему твердо уверен, что Н. Н. Страхов никак не мог меня опровергнуть по той простой причине, что о главных моих возражениях он даже вовсе не упоминает. Разрешить такое противоречие, конечно, могут только «внимательные и непредубежденные читатели», и мне остается лишь облегчить их труд, указав им на те места в статье «Россия и Европа», где находятся наиболее существенные возражения, не затронутые моим почтенным противником, а именно на стр. 738, 742—747 и 753 («Вестник Европы», апрель 1888). В отдельном издании («Национальный вопрос в России», изд. 2-е) этим страницам соответствуют следующие: 162—164, 169—177, 186 и 187.

Затем, было бы совершенно излишне возвращаться к тому, что Н. Н. Страхов называет своими «доказательствами». Я весьма сожалею, что наш спор принял отчасти вид «личного препирательства», и охотно беру назад все резкости в моем предыдущем ответе. Но не вижу никаких причин существенно изменить мое мнение об аргументации почтенного критика по этому вопросу. Во всех этих мнимых доказательствах я не нахожу ничего, кроме полемических приемов, придуманных, чтобы защитить во что бы то ни стало в глазах читателей теорию культурно-исторических типов. К этого рода аргументам принад-

лежит и новое замечание Н. Н. Страхова (в «Последнем ответе», стр. 201), что, по учению ап. Павла, «только верующие, если будут вести себя по вере своей, могут быть названы единым организмом»,— как будто кто-нибудь предполагал, что для апостола языков человечество могло иметь другую форму органического единства, кроме вселенской церкви Христовой.

Не думаю, чтобы «внимательный и непредубежденный читатель» приписал мне странную затею «вычеркнуть из русской литературы несколькими почерками пера» не только «Россию и Европу» Данилевского, но также и его «Дарвинизм», этот — насколько могу судить — «самый полный, самый обстоятельный и прекрасно изложенный свод всех существенных возражений, сделанных против теории Дарвина в европейской науке» («Нац<иональный> вопр<ос>», стр. 197). Действительная моя затея состояла лишь в том, чтобы доказать историческую и логическую неосновательность теории культурных типов. Две статьи Н. Н. Страхова утвердили меня в уверенности, что эта затея удалась. В самом деле, если такой сведущий, умный и даровитый критик, предприняв защитить против меня излюбленную им теорию, не нашел ничего лучшего, как упрекать меня в непочтении к родителям и, умалчивая о наиболее существенных моих возражениях, противопоставлять другим такие странности, как, например, расчленение «анатомических групп» (в строении человечества) на «события», то не ясно ли, что мое мнение о крайней несостоятельности защищаемой таким образом теории должно быть вполне справедливо? Как бы то ни было, ввиду последних заявлений Н. Н. Страхова я не могу ожидать другой, более прямой и удовлетворительной защиты «культурно-исторических типов», а потому, с своей стороны, признаю этот вопрос исчерпанным.

Владимир Соловьев

Спб., 14-го февр<аля> 1889 г.

ПРИМЕЧАНИЯ

Публицистичность — объединяющее, сквозное свойство творчества Вл. Соловьева и его философской позиции. Соловьев сознательно обнажает практическую цель каждого своего выступления, заостряет аргументацию, открыто называет противников, предполагает действенную реакцию слушателя и читателя, непременно либо выбирает самые злободневно-настоятельные темы, либо навязывает темы, жизненная важность которых для общества в данный момент еще не видна. Откровенно полемическими были уже академические диссертации Соловьева — чего стоит одно заглавие первой из них: «Кризис западной философии. Против позитивистов», и недаром диспут по ней в Санкт-Петербургском университете был воспринят именно как публицистическое выступление (см.: Лукьянов С. М. О Вл. Соловьеве в его молодые годы: Материалы к биографии.— Пг., 1916.— Кн. I.— С. 393—439).

Вл. Соловьев навсегда сохранил эту установку на активное, волевое вмешательство в сегодняшнее, данное умонастроение общества, вмешательство,— по замыслу — немедленно изменяющее ценностные и поведенческие ориентации общества в целом и отдельных личностей. Вот одно, быть может, и не самое скромное, его определение собственной роли в обществе: «Я за последнее время,— писал Соловьев в 1894 году в статье «Спор о справедливости» (см. том второй нашего издания),— взял на свою долю добровольное «послушание»: выметать тот печатный сор и мусор, которым наши лжеправославные лжепатриоты стараются завалить в общественном сознании *великий и насущный вопрос религиозной свободы*». Ведь и «Три разговора» о конце всемирной истории — произведение публицистическое, в том числе с антитолстовской направленностью. Именно в публицистическом пространстве встреча проповедуемых должных целей и путей человеческого развития с невосприимчивостью общества к проповеди могла дать и давала Соловьеву твердую убежденность в исчерпанности ресурсов исторического развития. Для Соловьева была немыслима, невозможна ситуация стороннего наблюдателя жизни или самодостаточного носителя истины, гармонии «для себя». Он мог сознавать себя только посредником между миром истины и людьми, а значит — борцом за вочеловечение истины, инструментом «оправдания добра».

Ясно осознанная публицистичность, являющаяся следствием установки на активное вмешательство в жизнь, на переустроение жизни, роднит Соловьева с «большой» русской культурой XIX в.. единую модель

которой мы различаем в Белинском и Чернышевском, Писареве и Достоевском, в Толстом, в Аксаковых, Хомякове.

Соловьевская публицистика посвящена злободневным проблемам русской и европейской общественной, культурной и церковной жизни второй половины прошлого века. В нашем случае, к сожалению, неизбежен отказ от комментирования огромного количества встречающихся в статьях исторических, богословских, философских и иного рода реалий. Равно невозможно и последовательное и сколько-нибудь полное выявление литературных и идейных источников соловьевских текстов. С еще большим сожалением приходится констатировать, что объем серийной публикации не оставляет места и для необходимо наглядного и потому пространного представления позиций и текстов соловьевских оппонентов, а также многочисленных откликов в русской печати на дискуссии с участием и по поводу Владимира Соловьева. Выполнение этих задач приходится отложить до следующего этапа издательской разработки соловьевского наследия, когда в изданиях академического типа будет заложена качественно новая источниковая база для его дальнейшего изучения, что сулит, безусловно, серьезные изменения в общих представлениях об исторической роли Владимира Соловьева.

Мы не могли уклониться от первостепенной обязанности, лежащей на каждом издателе,— от контроля за достоверностью авторского текста. В предельно сжатые сроки подготовки издания не могло идти речи о систематическом привлечении рукописных источников, поэтому во имя последовательности текстологического решения мы во всех случаях (за редкими, особо оговоренными исключениями) останавливаемся на текстах «последней воли автора» — в изданиях, корректуру которых держал сам Соловьев, или по крайней мере тех, которые не были им дезавуированы (в нескольких случаях очевидные опечатки выправлены по более ранним публикациям). Вызвано это прежде всего тем, что два посмертных собрания сочинений Владимира Соловьева, к которым обыкновенно обращаются исследователи, не свободны от случайных ошибок (там встречаются не только неизбежные опечатки, но и пропуски по недосмотру целых абзацев, вплоть до потери второй половины статьи «Буддийское настроение в поэзии», объемом более авторского листа). Однако нужно сделать принципиальную для соловьевской текстологии оговорку: когда в двух собраниях сочинений, выходивших под редакцией его прямых наследников и друзей, встречаются текстуальные расхождения с прижизненными соловьевскими публикациями, нельзя безусловно высказываться в пользу последних, т. к. в распоряжении редакторов могли находиться экземпляры публикаций с правкой автора, не закрепленной последующими переизданиями и поэтому не имеющей характера ответственного волеизъявления (в своей работе мы сталкивались с фактами такого рода — ср., например, примеч. к статье «Еврейство и христианский вопрос»).

В наше издание включено несколько работ, не известных до сих пор соловьевской библиографии, а также статьи, впервые издаваемые по рукописям.

Естественным принципом расположения материала в собрании публицистических работ был бы принцип строгой хронологии, что позволило бы следить за развитием полемической мысли, точнее определить позицию автора в каждом конкретном случае. Однако невозможность маневра объемом томов заставила нас поместить «Национальный вопрос в России», представляющий собой четко сформированный авторский сборник (почему и недопустим его «демонтаж») не под датой его последнего авторского издания — 1891 г., а ранее, ближе к датам появления в свет его первых статей.

Фита во всех случаях («кафолический») передана через ф. Пунктуация там, где это не противоречит однозначной современной норме, оставлена авторская. Ряд названий божеств, личных имен и терминов, отражающих орфоэпическую норму конца XIX века, приводится в авторском написании (например, «Брама», «Лаотзе», «Плирома»). Сохранена также вариативность написания некоторых слов и непоследовательность в употреблении прописных и строчных букв, характерная для соловьевского стиля. Пунктуационные трудности, возникающие перед публикатором текстов Соловьева, хорошо видны по шутливому, но последовательно соблюдавшемуся им принципу: «Потрудитесь только,— писал Соловьев О. К. Нотовичу, издателю газеты «Новости»,— внушить Вашей корректорше, что я считаю одним из основных прав человека и гражданина право не ставить запятые там, где находишь их ненужными, а также, что я по отношению к запятым (равно как и к женщинам) предпочитаю грешить per defectum <недостачей, уклонением>, нежели per abusum <насилием, злоупотреблением>» (ЦГАЛИ, ф. 339.1.232, л. 7).

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ,

используемых в примечаниях к первому и второму томам:

ВЕ — с указанием года, месяца и страницы: «Вестник Европы», журнал.— П., 1866—1918.

П — с указанием тома (от I до III) и страницы: Письма Владимира Сергеевича Соловьева / Под ред. Э. Л. Радлова.— СПб.: Общественная польза, 1908—1911.— 3 тт. Указание на том IV отсылает к изданию: Соловьев Вл. Письма / Под ред. Э. Л. Радлова.— Пг.: Время, 1923.— В предисловии к нему Э. Л. Радлов писал: «Издаваемый ниже ... том писем Соловьева может быть рассматриваем как дополнение к трем томам писем, ранее мною изданным»; знаменательно, что при фотомеханическом воспроизведении титульного листа этого тома в *СС* XIII—XIV его порядковый номер — IV — был дори-

сован от руки или проставлен штемпелем.

ПО — с указанием года, месяца и страницы: «Православное обозрение», журнал.— М., 1860—1891.

СС — с указанием тома (от I до X) и страницы: Собрание сочинений Владимира Сергеевича Соловьева.— 2-е изд. / Под ред. и с примеч. С. М. Соловьева и Э. Л. Радлова.— СПб.: Просвещение, 1911—1913.— 10 тт. Указание на тома XI и XII отсылает к соответствующим томам брюссельского издания (Жизнь с Богом, 1966), в котором была собрана значительная часть сочинений Соловьева, не вошедших в издание С. М. Соловьева и Э. Л. Радлова (составившее, в фотомеханическом воспроизведении, первый — десятый тома брюссельского). Указание на том XIII—XIV отсылает к фотомеханическому воспроизведению в том же брюссельском издательстве в 1970 г. радловского издания писем Соловьева (см. выше), в приложении к которому помещено еще одно дополнение из несобранных соловьевских текстов. (В оформлении этого тома нет явных указаний на то, что он составляет интегральную часть издания. Лишь в *СС* XII, 674 он анонсирован как том XIII—XIV. В целом брюссельское издание на сегодня представляет собою наиболее полный свод соловьевских текстов, хотя и запутанный по структуре и не учитывающий достаточно большое количество текстов, изданных при жизни автора.)

НЕСКОЛЬКО СЛОВ О НАСТОЯЩЕЙ ЗАДАЧЕ ФИЛОСОФИИ

(Сказано на философском диспуте в С.-Петербургском университете 24 ноября)

24 ноября 1874 г. в Императорском Санкт-Петербургском университете состоялась защита магистерской диссертации В. С. Соловьева «Кризис западной философии. Против позитивистов». Диссертация представляла собой попытку поставить господствовавшие в XIX в. тенденции европейской философской мысли — гегельянский рационализм, позитивизм и иррационалистические системы А. Шопенгауэра и Э. фон Гартмана — в прямую связь, во-первых, со всей историей европейской философской мысли, а во-вторых, с тем культурным кризисом, который переживало тогдашнее европейское общество. Согласно выводам диссертации, возможности европейской рационалистической метафизики теоретически исчерпаны; сам исторический путь и внутренняя изощренность европейского мышления подводят к вопросу о новой, предстоящей фазе общечеловеческого духовного развития; содержанием же этой новой фазы, по мысли философа, должен быть синтез науки, философии и религии, который сумел бы удержать сложность, дифферен-

цированность и тематическое богатство как культур прежнего мира, так и современной культуры. В этой юношеской работе четко экспонированы основные философские и общественные идеи Соловьева. В частности, Соловьев в своей диссертации указывал на примиряющий культурный синтез как на настоятельную задачу исторического процесса и утверждал, что русской мысли, русскому духовному творчеству суждена активная роль в этом синтезе.

Блестящий успех на магистерском диспуте и сама диссертация Соловьева вызвали ожесточенные нападки леворадикально настроенных русских позитивистов (Е. В. де Роберти, В. В. Лесевича, Н. К. Михайловского и др.) и сочувственный интерес в консервативном лагере (И. С. и А. Ф. Аксаковы, Н. Н. Страхов и др.), в том числе у Ф. М. Достоевского, а также у Л. Н. Толстого, П. И. Чайковского (см.: Лукьянов С. М. О Вл. Соловьеве в его молодые годы: Материалы к биографии.— Пг., 1916—1921.— 3 тт.— Кн. I.— 1916.— С. 393—439; Т. 2.— 1918.— С. 1—42).

Публикуемая речь Соловьева на магистерском диспуте ярко выявляет изначально полемическую, проповедническую установку его мысли и, по сути, представляет собою первое его публицистическое произведение, воспринятое в обществе именно как таковое.

Текст — по первой публикации: Гражданин.— 1874.— 2 дек. (№ 48).— С. 1212—1213.— В *П* III, 221—225 речь напечатана по рукописи; мы не учитывали некоторых разночтений между этими двумя публикациями, поскольку (за одним исключением — см. ниже) журнальный текст — более поздняя авторская версия.— Как бы в качестве введения к соловьевской статье в «Гражданине» помещен отчет Н. Н. Страхова о диспуте (с. 1211—1212).

С. 18. ... *со стороны же практической...* — В «Гражданине» (с. 1213) явная описка или опечатка («непрактической»), выправленная по *П* III, 224.

ТРИ СИЛЫ

Речь Соловьева была произнесена в канун русско-турецкой войны 1877—1878 гг. Все фракции русского общества с нескрываемым сочувствием следили за ходом освободительных движений балканских народов, в центре внимания были недавние восстания и связанные с ними османские зверства в Боснии и в Болгарии, совершавшиеся при открытом попустительстве европейских держав. Влияние современных политических страстей явно чувствуется в соловьевской речи.

Но и в этом, созданном в чрезвычайных исторических обстоятельствах тексте необходимо видеть развитие важнейшей темы всей соловьевской мысли — темы диалектической соотнесенности принципов общечеловеческого единства и внутренней свободы человеческой личности, обретаемой в императивном и волевом поиске истины. Именно это

имеет в виду Соловьев, когда говорит о «пробуждении положительного сознания русского народа». По сути дела, здесь не констатация, а призыв к целеустремленному выявлению в личности и народе провиденциального замысла.

Первая публикация: *ПО* — 1877.— Янв.— С. 53—68. Текст — по отдельному оттиску: Три силы: Публичное чтение Владимира Соловьева.— М.: В Университетской тип. (М. Катков), 1877.— 16 с.

В РЕДАКЦИЮ ЖУРНАЛА «МЫСЛЬ»

Это письмо Соловьева вызвано публикацией пространного критического разбора его докторской диссертации (защищенной в 1880 г. в Петербургском университете) «Критика отвлеченных начал»: N.N. Опыт построения научно-философской религии: («Критика отвлеченных начал» Вл. Соловьева. Москва, 1880 г.) // Мысль.— 1880.— Июль.— С. 80—88; Авг.— С. 172—184; Окт.— С. 224—231; Нояб.— С. 114—120; Дек.— С. 227—236. Автор рецензии — социолог-позитивист Леонид Егорович Оболенский (1845—1906).

Этот забытый документ (впервые включающийся в корпус сочинений Соловьева) представляет собою самый ранний пример жанра, занимающего важное место в соловьевской публицистике.

Текст — по единственной публикации: Мысль.— 1881.— Февр.— С. 267—268.

С. 33 ... *термин «земство» ∞ представление о земской управе.* — Соловьев имеет в виду другой развернутый и жесткий отклик на его диссертацию: Чичерин Б. Мистицизм в науке.— М., 1880 (см. с. 69—80, где Чичерин разбирает соловьевскую критику социалистических учений).

СМЫСЛ СОВРЕМЕННЫХ СОБЫТИЙ

Содержание речи, произнесенной на Высших женских курсах профессором В. С. Соловьевым 13-го марта 1881 года

Лекция 13 марта представляла собою первый публичный отклик Соловьева на убийство 1 марта 1881 г. революционерами «Народной воли» императора Александра II, понять который адекватно можно только в связи со следующим выступлением — 28 марта.

В высшей степени характерно для всего культурного облика Вл. Соловьева то, что академический курс по истории древней философии он делает местом и предпосылкой к самому резкому публицистическому выходу в современность. Свою критику современного революционного движения Соловьев основывает на анализе всемирно-исторического процесса, поскольку, по Соловьеву, оно есть логическое следствие неусво-

ения в части человечества «реального мирового факта», «сущности христианства». (Отметим, что эта мысль найдет себе десять лет спустя развернутое и законченное воплощение в речи «О причинах упадка средневекового миросозерцания» — см. том второй нашего издания.) Соловьев отказывает революционному насилию в исторической правоте, поскольку усматривает в применении насилия и террора принципиальную дискредитацию самой идеи социального переустройства.

В этой же речи предвосхищается целый ряд более поздних идей Соловьева, не утратившего своего безусловно отрицательного отношения к революционному террору, но политически весьма «полевевшего». В частности, для позднего Соловьева характерна мысль, что подлинно прогрессивное общественное движение возможно лишь на основе овладения всем богатством религиозной, гуманитарно-философской и социальной проблематикой прошлой и современной человеческой мысли (см., например, *СС* XII, 337—347; 582—584; XIII—XIV, 275—280).

Текст — по литографированному изданию (имеющему помету: «С раз<решения> пр<офессора>» (с. [I]): Смысл современных событий: Содержание речи, произнесенной на Высших женских курсах профессором В. С. Соловьевым 13-го марта 1881 года. — [СПб.]: Лит. Пазовского, [1881]. — 8 с. Нами приняты некоторые конъектуры *СС* III, 417—421, текст которого, по всей видимости, восходит к экземпляру того же литографированного издания, но был отредактирован М. С. Соловьевым.

С. 34. *В предыдущих лекциях...* — См. литографированное издание курса по истории древней философии: Соловьев В. С. Лекции по истории философии: За 1880/81 года / Изд. Паславской. — Пб.; Литогр. Пазовского, [1881?].

<ПУБЛИЧНАЯ ЛЕКЦИЯ, ЧИТАННАЯ ПРОФЕССОРОМ СОЛОВЬЕВЫМ В КРЕДИТНОМ ОБЩЕСТВЕ>

На 26 и 28 марта 1881 г. были объявлены «две публичные лекции о ходе русского просвещения в настоящем столетии» (Голос. — 1881. — 25 марта). Разрешение на их чтение было получено 22 февраля, по программе, составленной Соловьевым еще ранее; текст лекций неизвестен, поэтому приводим программу (первоначально рассчитанную на три лекции — ЦГАЛИ, ф. 446. 1. 7, л. 1—2).

ПРОГРАММА ПУБЛИЧНЫХ ЧТЕНИЙ О ХОДЕ РУССКОГО ПРОСВЕЩЕНИЯ В НАСТОЯЩЕМ СТОЛЕТИИ

Чтение первое. Жизнь русского народа до Петровской реформы и внутренний смысл этой последней. Механический характер русского про-

свещения XVIII века. Начало органического роста в настоящем столетии. Русское просвещение в эпоху Александра I-го. Мистицизм как господствующее направление. Масоны и Библейское общество. Оценка этого направления.

Чтение второе. Господствующее направление общественной мысли в Николаевскую эпоху (преимущественно в сороковых годах). Гуманизм и идеализм. Гуманисты-западники и гуманисты-славянофилы. Влияние отвлеченной философии. Оценка этого направления. Преобладающее направление общественной мысли и жизни в настоящее царствование. Реализм теоретической и практический. Различные его проявления. Оценка этого направления.

Чтение третье. Результаты — отрицательные и положительные, несостоятельность трех пережитых русской мыслью направлений в их исключительности. Эта исключительность как явление преходящее. Внутреннее единство трех начал как вытекающее из самого их существа и удовлетворяющее требованиям личного, народного и общечеловеческого. Настоящие задачи общественной мысли в России.

Влад. Соловьев

27 янв<аря> 1881 г.

Несомненно, первая часть второй лекции, как она известна нам по записям слушателей, достаточно полно отвечает предварительной программе. В ней философ ставит принципиальный вопрос о связи тогдашнего российского общественного кризиса с той духовной и культурной проблемой, которая представлялась ему стержневой для истории Нового времени, — с проблемой отрыва рациональной мысли и индивидуалистической культуры («личного просвещения») от духовных и интеллектуальных основ традиционной христианской веры.

Но не этой стороной своего содержания соловьевская речь в зале Кредитного общества вошла в историю русской общественной жизни, общественной мысли и революционного движения. Характер политического скандала придал этой речи публичный призыв к императору Александру III ради «христианского идеала всепрощения» (из объяснительной записки Соловьева петербургскому градоначальнику Баранову от 29 марта 1881 — *П* IV, 142) помиловать убийц его отца — террористов-первомартовцев. Одна из записей соловьевской лекции доносит до нас такие слова философа: «...государственная власть отречется от Христова начала, если она произвольно вступит в круг обоюдных убийств» (см. ниже).

Выступление Соловьева было воспринято противоречиво. «Я не считаю Государя даже вправе прощать: его правосудие не личная месть, не личные счеты. Россия не позволяет ему прощать. Я о судьбе этих живот-

ных никогда и не задумывался»,— писал И. С. Аксаков, резко осуждая Соловьева. (Письма русских писателей к А. С. Суворину / Подг. к печ. Д. И. Абрамович.— Л., 1927.— С. 13). Министр М. Т. Лорис-Меликов записал царскую резолюцию на своем докладе о соловьевской речи: «Государь Император, по всеподданнейшему докладу Высочайше повелеть мне соизволил, чтобы г. Соловьеву, через посредство Министра народного просвещения, сделано было внушение за неуместные суждения, высказанные им в публичной лекции по поводу преступления 1 марта, и, независимо от сего, предложено было воздержаться на некоторое время, по усмотрению того же Министра, от публичных лекций» (Былое.— 1918.— Апр.— Май.— С. 336).

Призыв Соловьева способствовал его сближению с Л. Н. Толстым. Среди студенчества Соловьев обрел восторженных поклонников: «Вы говорили, что в силу совершающегося мы не можем (как желающие быть истинными последовательницами Христа) оставаться безучастными и <должны> найти истинный путь. Мы в этом бессильны,— писали Соловьеву бестужевки В. Фармаковская и А. Корбут,— что нам делать? Где есть выход из этого ужасного и, как кажется, безысходного положения... Мы обращаемся к Вам как к учителю — истинному последователю Христа» (ЦГАЛИ, ф. 446, 2.68). О резонансе на соловьевскую лекцию в обществе см. также: Троицкий Н. А. Царизм под судом прогрессивной общественности: 1866—1895 гг.— М., 1979.— С. 135—136 и библиографические ссылки на с. 309.

Текст — по записям неизвестной слушательницы Соловьева, сохранившимся в архиве К. Н. Бестужева-Рюмина (ИРЛИ, ф. 25.244, л. 9—12). Несомненно, именно эту запись напечатал в своем журнале П. Е. Щеголев (Былое.— 1906.— Март.— С. 49—52), подвергнув, однако, текст редакторской правке, порою необоснованной, и допустив к тому же труднообъяснимые опечатки (часть их была выправлена «по здравому смыслу» в *СС* XIII—XIV, 243—246). В пояснениях к своей публикации П. Е. Щеголев говорит, что в его распоряжении имелась еще одна запись соловьевской лекции (с. 49) — этот источник его текста нам пока определить не удалось. Рукопись Пушкинского дома имеет заглавие: Публичная лекция В. С. Соловьева 28 марта 1881 г. Критика современного просвещения. На чем основано расширение заголовка у П. Е. Щеголева — мы не знаем. Это заглавие не отвечает ни авторской и официально одобренной программе чтений, ни газетным объявлениям, поэтому мы приняли, как чисто условное, то, под которым соловьевский призыв разошелся в подпольных гектографированных изданиях. Два из них учтены — см.: Сводный каталог русской нелегальной и запрещенной печати XIX в.: Листовки.— М., 1977.— С. 66. Однако в том же архивохранилище, на которое ссылается каталог, находится еще одно подпольное издание. Установление критического текста этого выдающегося памятника русской культуры — дело будущего. Отметим здесь лишь тот факт,

что все три эти версии явно не связаны с версией Пушкинского дома. Напротив, к ним либо к протографу одного из гектографических текстов восходят два фрагмента, сохранившиеся в записной тетради В. Е. Чешихина-Ветринского; их мы приведем ради открывающихся в них ценных вариантов:

Личное просвещение, крайнее выражение которого в наше время представляет нигилизм, приходит к вопиющему противоречию между требованием безусловной правды и невозможностью осуществить ее в действительности. То, чего он ищет, чего он требует, *находится в народной вере.*— Личное просвещение во 1-х требует безусловной правды. Но, заявляя это требование, оно само не верит в нее: если бы оно верило этой правде, оно верило бы и тому, что она сильнее неправды, что она может и должна осуществиться своей собственной силой, а не чуждыми ей средствами насилия.— Народ требует этой правды, но он и верит в нее, верит, что она собственною нравственною силою победит неправду.— Для того, чтобы безусловная правда могла осуществиться во внешней действительности, надо, чтобы эта правда была правдой в самой себе, и эта правда, сама по себе существующая, и есть сущая правда, есть Бог. <*Далее часть текста отсутствует.— Н. К.*>

Народ признает и будет признавать внутренние формы существования вне среды государства; никогда не признает он и никогда не признавал государство за что-то самостоятельное и равноправное с его идеальными формами существования. Для народа все внешние формы являются средством для осуществления идеалов в жизни, и в представителе государства, своем политическом вожде, он видит не представителя закона, как чего-то внешнего, он видит в нем носителя и выразителя внутренней правды.— В прошлое воскресенье вы слышали здесь красноречивое изложение «Царя в народе» (Речь Аксакова в Славянском благотворительном обществе). Если бы я не был согласен с ним, то и не говорил бы о нем; я говорю потому, что присоединяюсь к нему. Но оно не б<ыло> доведено до конца. Я беру смелость докончить его. Да, для народа царь не есть представитель внешнего закона: он видит в нем носителя и выразителя всей своей жизни, личное сосредоточие всего своего существования. Царь не есть носитель грубой физической силы, для осуществления внешнего закона, но выразитель внутренней правды.— Но если так, если царь есть действительное личное выражение всего народного существа, и прежде всего существа духовного, то он д<олжен> стоять твердо на том идеальном созерцании, которое народ признает верховной нормой своей деятельности от начала истории; должен это признать за верховную истину и царь. Для нового представителя царской власти наступает время на деле оправдать свое право на верховное водительство русского народа. Сегодня судятся и, вероятно, буд<ут> осуждены на смерть цареубийцы. Но царь может простить их.

И если он действительно вождь народа русского,— если он, как народ, не признает двух правд, если он признает правду Божию за правду,—то он д<олжен> простить их! Правда Божия говор<ит>: не убей. Если еще можно допустить убийство, как исключение для самообороны, то холодно обдуманное убийство обезоруженного, наз<ываемое> смертною казнью, претит душе народа! — Великая для царя теперь минута: — самоосуждение или самооправдание... Пусть Царь и Самодержец России заявит на деле, что он прежде всего христианин, а как вождь христианского народа — он должен быть христианином.— Не от нас зависит решение этого дела и не мы призваны судить царя... Всякий судится и оправдывается собственными решениями и действиями. Но если государственная власть отречется от Христова начала, если она произвольно вступит в кровавый круг обоюдных убийств,—мы выйдем из него,—отстранимся от этого круга взаимных убийств! В мире борются два начала: — одно начало — хаоса, греха; другое — внешнего закона. Но есть и третье начало — сильнейшее. Два первых начала не могут решить борьбы своей, потому что внешний закон не может победить греха; но есть и внутреннее начало, Благодать, которое упраздняет и грех, и закон. Русский народ всегда держался бессознательно этого третьего начала; признáем и мы его сознательно, и скажем себе решительно, что мы стоúм под знаменем Христа, что мы признаем только одного *его* Бога, Бога любви,—тогда мы войдем в единение с народным началом. В нашем научном свете он увидит свой собственный свет — и услышит нас — и пойдет за нами!.. (ЦГАЛИ, ф. 553.1.1084, л. 15—16).

С. 41. *...(от форм астральных)...* — В записи, хранящейся в Пушкинском доме, к этим скобкам отнесено примечание, которое впоследствии позволит выяснить, кем сделана запись: «Кажется, прибавление Костомаровой».

...вы слышали... изложение идеи царя... — К этому месту П. Е. Щеголев дал ошибочное пояснение: «В речи К. Н. Бестужева-Рюмина» (сам факт такой ошибки — одно из свидетельств тому, что именно в архиве этого историка, где они и теперь хранятся. П. Е. Щеголев нашел и эту соловьевскую речь, и литографированное издание предыдущей лекции — «Смысл современных событий»,— упомянутое в заметке о лекции 28 марта — см.: Былое.— 1906.— Март.— С. 48; ср. и тот факт, что Щеголев упоминает о хлопотах К. Н. Бестужева-Рюмина в защиту Соловьева после лекции.— Там же.— С. 54). На самом деле, речь идет о выступлении 22 марта, в воскресенье, И. С. Аксакова в экстренном заседании Санкт-Петербургского Славянского благотворительного общества, которое краткúм словом открыл К. Н. Бестужев-Рюмин. Речь Аксакова о царской власти была превратно соотнесена в публике (помимо прочего, благодаря словам Соловьева: «...то, что говорилось, не было доведено до конца, истинная мысль не была досказана...») с выступлением Соловьева, о чем с сильным неудовольствием Аксаков писал А. С. Суворину:

«Мне пишут, будто В. С. Соловьев в своей речи где-то объявил, что *недосказанное мною* в речи — заключалось в мысли, что Государь должен простить убийцам своего отца» и т. д. (Письма русских писателей к А. С. Суворину / Подготовил к печати Д. И. Абрамович.— Л., 1927.— С. 13. (Курсив автора.— *Н. К., Е. Р.*)

С. 42. *...и пойдет за нами.*— В рукописи имеется дополнение: «Взойдя вторично на кафедру, В<ладимир> С<ергеевич> прибавил: «Меня просят заявить категорически мое мнение о смертной казни — я хочу *не только* [не] прощения, [не] помилования — но отмены смертной казни вообще» (курсивом в данном случае отмечена вставка карандашом, которым вычеркнуты оба отрицания «не»; вероятно. это сделано не той рукой, которой принадлежит вся запись).

О ДУХОВНОЙ ВЛАСТИ В РОССИИ

(По поводу последнего пастырского воззвания Св<ятейшего> Синода)

Первое произведение Соловьева, где сознательно и строго выдержан жанр политической публицистики. Племянник и биограф философа С. М. Соловьев обнаружил соловьевский текст, переработкой которого явилась данная статья; он озаглавлен «Когда был оставлен русский путь и как на него вернуться (По поводу «Записки о внутреннем состоянии России» К. С. Аксакова)» и датирован 28 мая 1881 г. (рукопись находится в ЦГАЛИ, ф. 446. 1.21). По неизвестной причине эта работа опубликована не была (см.: Наше наследие.— 1988.— № 2.— С. 80—83). Как явствует из подзаголовка, первоначально статья была откликом на помещенную И. С. Аксаковым в его еженедельнике «Русь» записку, представленную в 1855 г. только что вступившему на престол Александру II К. С. Аксаковым (Русь.— 1881.— 9 мая.— С. 11—15; 16 мая.— С. 17—20; 23 мая.— С. 12—14). В записке К. С. Аксаков излагал свое понимание русской истории и обращался к императору с советом, сообразуясь с традициями и нуждами России, даровать ей свободу слова и созвать совещательный Земский собор. Несомненной причиной публикации Иваном Аксаковым дотоле неизвестного обществу сочинения покойного брата было стремление напомнить новому самодержцу о политических требованиях славянофилов.

В отличие от славянофилов, Соловьев в неопубликованной статье связал оставление «русского пути» не с петровскими преобразованиями но с той репрессивной политикой в отношении человеческой совести которая вошла в обиход вместе с церковными реформами патриарха Никона.

При переработке статьи Соловьев опустил привязку к публикации аксаковской записки и связал свое выступление с синодальным воззвани-

ем по поводу нравственного «нестроения» русской жизни, изданным вскоре после гибели Александра II.

С. М. Соловьев был прав, полагая, что именно в этой статье Вл. Соловьева антикатолические мотивы достигают своего апогея (Соловьев С. М. Жизнь и творческая эволюция Владимира Соловьева. Брюссель, 1977.— С. 194—195). Заявленная в статье «О духовной власти...» тема религиозной свободы развивалась на протяжении всего последующего творчества философа (там же.— С. 195—203).

Будущая либеральная и «прокатолическая» трансформация Соловьева в момент публикации статьи «О духовной власти в России» еще не угадывалась. Издатель «Руси» И. С. Аксаков на страницах того же номера газеты в передовой приветствовал публицистический дебют Соловьева.

Текст — по единственному прижизненному изданию: Русь.— 1881.— 5 дек. (№ 56).— С. 10—14.

С. 48. *Патриарха Никона обыкновенно обвиняют...* — Здесь отношение к патриарху Никону однозначно отрицательное. В более поздних трудах Соловьева («История и будущность теократии», «Россия и Вселенская церковь», «Русская идея» и др.) образ Никона начинает двоиться: он не только властолюбивый исказитель христианской истины, но и поборник независимости церкви от мирской власти. И в этом плане он даже как бы невольный союзник Аввакума.

«Вся предана мне Отцом моим». — Мф. 11:27.

С. 54. *...которая свое заблуждение возвела в догмат...* — имеется в виду решение I Ватиканского собора 1870 г. о папской непогрешимости ex cathedra.

С. 55. *Поместный собор 1667 г. ∞ утвердил разделение русской церкви...* — «Клятва» (т. е. проклятие) была снята со старообрядцев Поместным собором Русской православной церкви 1971 года. который утвердил также и принцип евхаристического общения со старообрядцами.

ВЕЛИКИЙ СПОР И ХРИСТИАНСКАЯ ПОЛИТИКА

«Великий спор...» является этапным обобщением соловьевских размышлений о судьбах России в контексте истории христианства и европейской культуры. Период написания «Великого спора» (1882—1883 гг.) — время напряженной работы философа над источниками по истории церкви и богословской мысли и сосредоточенного анализа основ христианской этики и антропологии. «Духовные основы жизни» печатались на страницах *ПО* (*СС* III. 299—416; в первом издании — «Религиозные основы жизни»), по сути дела, в то же самое время, что и «Великий спор» — на страницах «Руси».

«Великий спор» вызвал множество критических отзывов разной степени резкости. Наиболее важные по своим последствиям исходили из

консервативного лагеря, при литературном дебюте Соловьева увидевшего в нем свою надежду, а затем привыкшего считать Соловьева своим. И сам философ склонен был еще причислять себя к этому лагерю — он уже разошелся с Катковым и Победоносцевым, но еще писал И. С. Аксакову по поводу статьи последнего в первом номере «Руси» за 1883 г.: «У Вас мне ... очень понравилось замечание о критическом положении, в каком бы очутились наши отрицатели и либералы, если бы их пригласили «управлять Государством». Некоторый малый образчик такого позорища мы имели в министерстве Сабурова <министра народного просвещения.— *Н. К.. Е. Р.*>. которого наконец даже стали бить за либеральную глупость, а он, бедный, вовсе не был глупее других петербургских либералов» (*П* IV, 17). Однако именно по мере публикации «Великого спора» и выявилась и разрасталась пропасть между Соловьевым и ближайшими к нему представителями национальной и православной партии — И. С. Аксаковым, А. М. Иванцовым-Платоновым (редактором *ПО,* где постоянно печатался Соловьев), А. А. Киреевым. Развело вчерашних союзников отношение Соловьева к католичеству, позиция, которую он продумывал начиная с весны 1882 г. (*П* IV, 19). Общие контуры новых воззрений Соловьева были хорошо известны Аксакову, Иванцову-Платонову, Аксаков весьма одобрительно отозвался о первой статье «Великого спора», более того, представил ее даже в своем роде выражением редакционной платформы (Русь.— 1883.— 3 янв.— С. 10, 12). Однако уже к статье пятой редактор делает показавшееся ему необходимым примечание в защиту православия (там же.— 1 авг.— С. 22); шестая статья была снабжена обстоятельными и лишенными снисходительности примечаниями ученого протоиерея, профессора А. М. Иванцова-Платонова (вызвавшими негодование автора в письме к Аксакову — *П* IV, 23 и публичный ответ в журнале, включенный в наше издание); затем «Русь» стала вести прямую полемику с собственной публикацией. Соловьев хотел было прекратить печатание «Великого спора», но в конце концов решился формально закончить его — с большим перерывом, в декабре.

Нужно отметить и тот факт, что на «Великий спор» уже в январе 1883 г. обратил внимание известный хорватский просветитель и выразитель либеральных тенденций в тогдашней католической мысли епископ Й. Ю. Штроссмайер (см.: Зарубежные славяне и Россия: Документы архива М. Ф. Раевского: 40—80-е годы XIX века.— М., 1975.— С. 457; см. также: K a d i ć A. Vladimir Soloviev and Bishop Strossmayer//American Slavic and East European Review.— N. Y., 1961.— V. 20.— N 2). Сближение Соловьева с хорватскими католиками позволило ему напечатать свой важнейший богословско-историософский труд «История и будущность теократии» в Загребе (1887).

Текст — по журнальной публикации: Русь.— 1883.— 3 янв. (№ 1).— С. 20—30; 17 янв. (№ 2).— С. 17—23; 1 февр. (№ 3).— С. 17—29;

15 июля (№ 14).— С. 27—37; 1 авг. (№ 15).— С. 14—23; 15 сент. (№ 18).— С. 11—18; 1 дек. (№ 23).— С. 25—32; исправлены опечатки, указанные автором — см.: Там же.— 17 янв. (№ 2).— С. 17; 1 окт. (№ 19).— С. 63.

Н. И. Николаев любезно обратил наше внимание на очень редкое издание, поступившее в библиотеку Петербургского университета с книжным собранием Н. Н. Страхова: Соловьев В. Великий спор и христианская политика.— М., 1883 (Тип. М. Н. Лаврова и К°).— 260 с.— Цензурное разрешение: Москва, 7 декабря 1883 г.— В январе 1883 г. Соловьев писал И. С. Аксакову: «...прикажите в типографии оставить мне по мере печатания 100 отдельных экземпляров моих статей величиной обыкновенной 8°... в один столбец, разумеется. Я намерен по окончании их в «Руси» издать книжечкой и хочу сделать экономию на наборе». Несколько позже, однако, философ уведомлял Аксакова: «...теперь я вообще раздумал оставлять отдельные оттиски, потому что, гонясь за экономией в наборе, можно потерять гораздо больше, если бы потом встретились препятствия от духовной цензуры,— тогда пропадет все издание» (*П* IV, 16). Как видно, отдельный оттиск Соловьеву все же был изготовлен. Тираж его пока не установлен. Соловьевские библиографии о нем молчат. Оценку его текстологической значимости мы вынуждены отложить на будущее.

С. 59. *Еще Геродот ∞ Приама.* — См.: Геродот, История, I, 4.

С. 63. *...африканского дикаря...* — Ср.: Waitz T. Antropologie der Naturvölker.— Leipz., 1859.— B. 1.— S. 376; Писарев Д. И. Исторические идеи Огюста Конта // Исторические эскизы. Избранные статьи.— М., 1989.— С. 374. (Ср. с. 268 нашего издания.)

С. 64. *...к немощным и скудным стихиям мира ∞ иудеем.* — См.: Гал. 4:9; Кол. 3:11.

«Аще оставим ∞ язык погибнет». — Ин. 11:48, 50.

«Шедше научите вся языки». — Мф. 28:19.

С. 65. *...в басне Менения Агриппы...* — Вариация на тему этой басни дается ап. Павлом в 1 Кор. 12:12—31. Речь идет о функциональной необходимости для жизни церкви разнообразия человеческих характеров, духовных складов и дарований. Менений Агриппа — римский политический деятель VI—V вв. до н. э., стремившийся к примирению патрициев и плебеев. Знаменитую басню, или, точнее, притчу, о бессмысленности вражды разных членов единого тела Менений Агриппа произнес, желая положить конец вражде обеих частей римского народа (см.: Ливий Т., II, 32, 8—12). Ср. с. 252, 269, 380—381 нашего издания.

только тот ∞ потеряет ее. — См.: Мк. 8:35.

С. 66. *...ad impossibilia nemo obligatur...* — Невозможное не вменяется в обязанность *(лат.)*.

С. 69. *...политический нигилизм ∞ только маска польского вопроса...* — Дань Соловьева катковской концепции русского народовольчества как результата развертывания «польской интриги», «польской справы».

С. 70. *...галицийскую резню...* — В 1846 г. она была отчасти спровоцирована австрийскими властями в ответ на всплеск польского национально-освободительного движения, имевшего в себе сильную народническую струю (см.: Подвинский. Ю. 100 лет борьбы польского народа за свободу. По Б. Лимановскому, Л. Кульчицкому и др. — М., 1907. — С. 115—116; см. также: Маркс К., Энгельс. Ф. Манифест Коммунистической партии // Соч. — 2-е изд. — Т. 4. — С. 458), но опиравшегося в основном на шляхту и на городскую интеллигенцию Кракова. Восставшими крестьянами были сожжены сотни усадеб, вырезаны тысячи дворян без разбора пола и возраста, а также их управителей, дворецких, конторщиков. Тем самым была обескровлена и польская революционно-конспиративная сеть на территории Галиции.

...популярная польская песня... — Вероятно, Соловьев имеет в виду песню «Шляхта в 1831 году» на слова Густава Эренберга (1818—1895).

...несмотря на несправедливость ∞ ни под австрийским владычеством. — Взгляд, согласно которому связь с русским рынком оказалась мощным стимулом для социально-экономического развития входившего в состав Российской империи Царства Польского, был принят в последние два десятилетия XIX в. рядом различных направлений польской мысли — от краковских консервативных кругов до Розы Люксембург.

С. 72. *Не случайно ∞ русская политика должна быть христианской политикой.* — Здесь с доселе небывалой в соловьевском творчестве отчетливостью обоснована тема призвания России как не только духовного, но и культурно-исторического посредника между Западом и Востоком. Эта тема станет одной из стержневых в последующей соловьевской публицистике и поэзии («Ex Oriente lux»).

С. 73. *На социальной почве ∞ векового рабства.* — Здесь у Соловьева некоторый анахронизм. Когда создавался «Великий спор», аграрная проблематика вследствие крестьянской реформы 1864 г. уже переходила на периферию общественной жизни и боробы в Царстве Польском. На переломе 70—80-х гг. на авансцену выдвинулись рабочий вопрос и активность городской интеллигенции. С 1882 г. (т. е. с созданием и первыми акциями социально революционной партии «Пролетариат») в Польше начинает действовать массовое рабочее движение.

Просящему у тебя кафтан... — См.: Мф. 5:40.

С. 75 *...«аще и вси соблазнятся...»* — Мф. 26:33. Слова Петра на Тайной вечере.

...«паси овцы Моя». — Ин. 21:15—17. Слова Христа Петру.

По указанию Аристотеля ∞ происходит республика. — Соловьев имеет в виду основную концепцию труда Аристотеля «Афинская политийя». По всей видимости, Аристотелево учение о некоей золотой середине

между крайностями единодержавного деспотизма и народного своеволия как об оптимальной форме правления было одним из дальних теоретических истоков политических воззрений Соловьева.

С. 77. *Чудовищные капища Индии...* — В отношении к истории индуизма это не совсем корректно. Индуизм издревле был многосоставным и многоуровневым религиозным комплексом чрезвычайной сложности, включавшим в себя наряду с грубыми и жестокими формами народного обрядоверия глубочайшие интуиции и идеи пантеистической и теистической метафизики. Освоение этого круга идей, происходившее под существенным влиянием христианского миссионерства, европейской философии и британского правосознания, непрерывно происходит в лоне индуистского религиозного реформаторства с первой половины XIX в. (см.: Костюченко В. С. Классическая Веданта и неоведантизм. — М., 1983). Труды великого индуистского реформатора Раммохан Роя (1772—1833) по Упанишадам и Веданте стали известны европейской публике уже на исходе второго десятилетия XIX в. и не могли не оказать некоторого влияния на весь ход европейской философской мысли того времени.

С. 79. *Вместо Брамы и Майи ∞ Передней Азии.* — Связь между религиями брахманизма и зороастризма, фиксируемая Соловьевым, не есть связь генетическая или хронологическая. Это — связь смысловой последовательности, отражающая, на манер гегелевской «философии истории», объективные стадиальные отношения различных культурно-исторических состояний человеческого духа. Как и для Гегеля, жизнь и динамика человеческого духа в истории носит для Соловьева универсальный и внутренне закономерный характер — безотносительно к эмпирическим связям.

С. 81. *...восстановления всяческих...* — Деян. 3:21.

С. 82. *...перед человеческим чувством Антигоны!* — Софоклова Антигона — едва ли не самый любимый литературный персонаж Соловьева. В этом образе Соловьев видел выражение одной из стержневых тем как своей этики, так и социальной философии: нравственный императив не формален, но коренится в невыразимых глубинах сострадания и любви, образующих самую суть человека. И потому он неизбежно конфликтует с исторически преходящими формами внешней социальности и внешнего правопорядка (см.: *СС* VIII, 243—247).

С. 83. *С царскою властью ∞ Гордых смиряя...* — См.: Вергилий, Энеида, VI, 851—853.

Нет добра в многовластьи ∞ императорской апофеозе. — См.: Гомер, Илиада, II, 204. Здесь сформулированы основы будущей соловьевской философии мирской власти: формально не ограниченная «снизу» (при неформальных ограничителях в лице развитого общественного мнения), мирская власть должна быть ограничена «сверху» — духовными и нравственными ценностями. Более подробные рассуждения об

этом — на страницах работы «Еврейство и христианский вопрос» (см. ниже) и в государствоведческих разделах «Оправдания добра». (См. также: Ященко А. Философия права Влад. Соловьева // Журнал Министерства народного просвещения.— 1912.— Кн. 11.)

С. 86—87. *Открывшаяся в Христе ∞ синтез восточной и западной культуры.* — Лапидарное выражение учения о христианстве как о высшей форме западно-восточного духовного синтеза Соловьев дает в своей историософской лирике:

И слово вещее — не ложно,
И свет с Востока засиял,
И то, что было невозможно,
Он возвестил и обещал.
И, разливаяся широко,
Исполнен знамений и сил,
Тот свет, исшедший от Востока,
С Востоком Запад примирил.

(«Ex Oriente lux»)

С. 86. *...се человек...* — См.: Ин. 19:5.

С. 87. *ориентировались...* — здесь: ориентализировались.

С. 88. *Как христианство примирило ∞ в области веры...* — Исправляем очевидную описку (или опечатку?): в «Руси» вместо союза *так* стоит *то.*

С. 89. *...докетизм...* — одна из ранних «христологических» ересей, настаивавшая на призрачном характере человеческой природы Христа.

С. 90. *...подобно сыну царя...* — Нами исправлена описка (опечатка) в этом предложении: после слова *был* стояла частица *бы.*

С. 91. *...родословия бесконечные...* — См.: 1 Тим. 1:4. В оригинале: genealogiaí aperántoi. Первое послание к Тимофею — один из самых ранних памятников христианской полемики против гностицизма. (См.: Einheitsübersetzung der Heilige Schrift. Das Neue Testament.— Stuttgart, 1980.— S. 481—484.) Возможно, эта полемика имеет некоторое отношение и к каббалистическим увлечениям среди ортодоксов-раввинистов (см.: Авот. 5:1).

С. 95. *...в его знаменитом догматическом послании...* — Идеи папы Льва Великого (понтификат: 440—461 гг.) легли в основу Халкидонского догмата о нераздельности и неслиянности двух природ — Божественной и человеческой — во Христе.

С. 96. *Это скрытое отрицание ∞ явилось открытым в мусульманстве...* — Трактовка ислама в данном разделе «Великого спора» отчасти повторяет основные положения «Трех сил» (см. выше).

С. 100. *...когда вознесен буду от земли — всех привлеку к себе.* — См.: Ин. 12:32.

С. 101. *...с Марией, избравшею благую часть...* — См.: Лк. 10:38—42.

С. 106. *Доколе эта цель не достигнута ∞ особая духовная власть...* — См.: Откр. 21:22.

...не достигло полноты возраста Христова... — См.: Еф. 4:13.

С. 108. *...а где Дух Господень, там свобода.* — 2 Кор. 3:17.

С. 110—111. *Тот самый государь ∞ западную половину.* — Имеется в виду Константин I Великий, римский император с 306 г., в 324—330 гг. основавший Константинополь на месте Византии.

С. 115. *...«если я имею ∞ то я ничто».* — Из так называемого «Гимна любви» ап. Павла (1 Кор. 13:2).

С. 116. *...«если раздам ∞ никакой пользы».* — 1 Кор. 13:3.

«...паче всех потрудившийся»... — 1 Кор. 15:10.

...«долготерпит ∞ не ищет своего». — 1 Кор. 13:4.

...«filioque» ... — формула исхождения Св. Духа «и от Сына», содержащаяся в католическом варианте Символа веры.

...«опресноки»... — В западной Евхаристии употребляется пресный хлеб.

С. 119. *...«творить истину»...* — См.: Евр. 11:33.

С. 120. *...ad extra ∞ первый византийский император.* — Крестившийся лишь в преддверии кончины, Константин Великий, будучи императором, считал себя «внешним», «наружным» архиереем Церкви.

...истинный Бог есть Бог живых... — См.: Мф. 22:32.

С. 124. *...(в качестве священника по чину Мельхиседекову)...* — Представление о Христе как «иерее по чину Мелхиседекову» (см.: Евр. 5:6, 6:20 — 7:22) — одно из важнейших оснований христианской трактовки взаимосвязи текстов и идей Ветхого и Нового Завета. Об исторических путях становления этой концепции см.: Старкова К. Б. Литературные памятники Кумранской общины. — Л., 1973.

С. 128. *...«рождена, несотворенна» ∞ «рожденна, а не сотворенна»...* — Союз «а» в старообрядческом варианте Символа веры — тот самый «единый аз», из-за которого шли распри между старообрядцами и никонианами и ради которого протопоп Аввакум готов был пожертвовать жизнью, — восходит к древней общеславянской церковной словесности. «Единый аз», употреблявшийся и в католической Польше («Zrodzony, a nie stworzony»), вошел в официальный польский перевод обновленной католической Литургии, принятый в 1969 г. Правда, в польском употреблении союза «а» противительный акцент не столь резок, как в русском.

...по его словам в «Скрижали»... — «Скрижаль» — служебник, подготовленный под руководством патриарха Никона и утвержденный Поместным собором 1656.

С. 129. *...Константинопольский собор 1872 г.* ... — В русской православной традиции версия о «раскольничестве» Болгарской церкви не поддерживается.

С. 131—132. *...царство, разделившееся на ся...* — См.: Мф. 12:25.

С. 132. *...и врата адовы не одолеют ее...* — Мф. 16:18.

..учение о «камне» и «ключах»... — См.: Мф. 16:18—19.

...учение о «двух мечах». — См.: Лк. 22:38. Эпизод с двумя мечами, взятыми после Тайной вечери на гору Елеонскую, служил для обоснования традиционного католического учения о духовных и мирских прерогативах папской власти.

...учение о «корабле»... — Образ церкви-корабля — одна из традиционных тем старой католической экклезиологии.

С. 132. *...compelle intrare...* — «убеди придти» (Лк. 14:23). Формула, которой в средние века оправдывался нажим на инаковерующих.

С. 133. *...против нравственного абсолютизма Римской Церкви ∞ церковного авторитета.* — Систематизацию соловьевских воззрений на протестантизм и постановку вопроса о влиянии протестантской мысли на самого Соловьева см.: Müller L. Solovjev und der Protestantismus... — Freiburg, 1951.

С. 133—134. *В справедливом отношении к католичеству ∞ «распни, распни Его!»* — Имеется в виду бисмарковский «культуркампф». Мк. 15:13—14.

С. 134. *...когда он хотел создать вещественные кущи...* — См.: Мф. 17:4.

С. 135. *...«Я есмь путь, истина и жизнь».* — Ин. 14:6.

(Примеч.) *...от Марка...* — Нами исправлена неверная ссылка на евангельский текст.

С. 137. *...potestas ordinis...* — Согласно католической канонике, распорядительная власть папы как епископа Римского отлична от его вселенского авторитета и понтификальных полномочий *(potestatis jurisdictionis).*

С. 140. *...Исидоровы декреталии...* — фальсифицированные церковно-канонические документы, оправдывающие притязания средневекового папства на светскую власть.

С. 141—142. *...отвергают и самую идею теократии.* — Соловьевское употребление понятия *теократии* специфично и часто дезориентирует не только рядовых читателей, но и исследователей. Под теократией Соловьев разумел не широкие властные прерогативы церковных институтов, что, согласно его концепции, означало лишь «отвлеченный клерикализм», но существенную, хотя и не принудительную, направляющую роль христианских ценностей в жизни человеческого общества.

С. 142. *«Царство Мое не от мира сего»...* — Ин. 18:36.

...«Я победил мир». — Ин. 16:33.

Пока Кесарь был язычник ∞ о дани Кесарю. — См. евангельский эпизод с динарием (Мф. 22:16—22).

С. 143. *...закон плоти ∞ закону духовному.* — См.: Римл. 7.

...не может служить двум господам. — См.: Мф. 6:24.

С. 145. *...raison d'être...* — смысл существования *(фр.).*

С. 146. *...если и Церкви не послушает...* — Мф. 18:17.

С. 148. *...«вложи меч ∞ погибнут»...* — Мф. 26:52.

...кровавой гибели Манфреда и Конрадина... — Гогенштауфены, король Си-

цилийский и герцог Швабский, ожесточенно боровшиеся против Римского престола и подпавшие проклятию (XIII в.).

...Авиньонское пленение пап — вынужденное пребывание пап в Авиньоне, навязанное французскими королями (1309—1377).

С. 149. *...что есть истина...* — Ин. 18:38.

С. 150. *...один из малых сих.* — См.: Мф. 18:6.

С. 161. (Примеч.) ...«О христианском государстве и обществе».— Систематизированное и теоретически проработанное учение «о христианском государстве и обществе» было дано Соловьевым лишь на страницах «Оправдания добра» (1894—1898 гг.). Но тема эта нашла отражение как в цикле его работ, написанных в середине 80-х годов, так и в позднейшей публицистике.

НЕСКОЛЬКО ОБЪЯСНИТЕЛЬНЫХ СЛОВ ПО ПОВОДУ «ВЕЛИКОГО СПОРА», В ОТВЕТ НА ПРИМЕЧАНИЯ о. прот. А. М. ИВАНЦОВА-ПЛАТОНОВА

В пояснениях к «Великому спору» мы уже говорили о том, что по мере публикации этой работы все отчетливее осознавалась ее неприемлемость с точки зрения издателя «Руси» и его единомышленников-славянофилов. Шестую статью И. С. Аксаков сопроводил таким редакционным примечанием: «Ввиду важности вопросов, обсуждаемых в статьях Вл. С. Соловьева, и обилия в них прекрасных и глубоких мыслей, мы продолжаем печатание статей «Великий спор и христианская политика», несмотря на некоторые неточности и — главное — некоторые увлечения автора, которых мы нисколько не разделяем, о чем уже не однажды и прежде заявляли. Признавая, однако ж, что одной таковой оговорки не достаточно и что читателям необходимо иметь более обстоятельные разъяснения этих неточностей и увлечений, мы присоединили к настоящей статье... подробные примечания, составленные нашим достоуважаемым сотрудником, профессором церковной истории, протоиереем А. М. Иванцовым-Платоновым, которому мы сообщили предварительно статью г. Соловьева в рукописи».— См.: Русь.— 1883.— 15 сент. (№ 18).— С. 11; другой аксаковский отклик на «прокатолические» тезисы «Великого спора» — Там же.— 15 авг. (№ 16).— С. 5—7.

«Примечания к VI статье В. С. Соловьева» были напечатаны в конце соловьевского текста, именно как последовательные номерные примечания-поправки.— Там же.— 15 сент. (№ 18).— С. 29—39. Наиболее важные возражения Иванцова-Платонова относились не к философско-богословскому уровню соловьевской постановки проблемы, а к тем выходам в область практических действий, которые казались Соловьеву неизбежными: «...признавая всю справедливость теократических рассуждений В. С. Соловьева по их существу,— писал Иванцов-Платонов,— нуж-

но, однако же, прибавить, что их практическое применение требует большой осторожности или, лучше... внимательности к себе, духовного разумения и чистой преданности делу Божию» (там же.— С. 33).

В «объяснительных словах» Соловьев, напротив, снова и еще более эффектно ставит вопросы в плане теоретическом, пытаясь побудить своих вчерашних союзников к перемене практических ориентиров. В своем ответе (Русь.— 1883.— № 19 (1 окт.).— С. 42—45) Иванцов-Платонов уклонился от «газетной полемики» по таким предметам, «для обсуждения которых нужно писать целые большие книги», утверждая при этом, что вопрос достаточно выяснен уже в богословской литературе.

Текст — по единственной прижизненной публикации: Русь.— 1883.— № 19 (1 окт.).— С. 38—42.

С. 168. *...напечатана моя статья о папстве с выпуском... места...* — А. М. Иванцов-Платонов (скорее всего по прямой просьбе И. С. Аксакова) так пытался оправдать редакторское вмешательство: «В. С. Соловьев высказывает свое сожаление о том, что в его статье, напечатанной в 18 № «Руси», опущены древние свидетельства в пользу пап... Этот упрек касается больше редакции «Руси». Но как же было и поступить ей, когда автор приводит эти свидетельства без всякого соотношения с теми историческими обстоятельствами и разъяснениями, какие давным-давно и много раз были указываемы в специальной богословской литературе?» и т. д.— Там же.— С. 44.— Не исправляли редакторской грубости и новые примечания И. С. Аксакова к «объяснительным словам» Соловьева, совпадающие по аргументации с цитируемыми словами Иванцова-Платонова.— Там же.— С. 39—42.

СОГЛАШЕНИЕ С РИМОМ И МОСКОВСКИЕ ГАЗЕТЫ

Статья представляет собой полускрытую полемику с могущественной фигурой русской правоконсервативной журналистики — редактором «Московских ведомостей» М. Н. Катковым (1818—1887). Сложность позиции Соловьева заключалась не только в том, что в определенном смысле небезопасной была критика Каткова; и не только в том, что известно было благожелательное отношение Каткова к Соловьеву, проявившееся в 70-е годы, что ставило философа в двусмысленное положение. Вступая в полемику с Катковым, чьи полонофобские и антикатолические взгляды носили характер почти маниакальный, Соловьев ставил малоизвестные и малопонятные русскому обществу вопросы об организационной и догматической специфике католической церкви и о том, что отношения между Россией и католичеством (и шире — между Россией и Европой) не могут быть сведены к наболевшим русско-польским конфликтам.

Текст — по единственной прижизненной публикации: Новое время. — 1883. — 5 июля (№ 2639). — Подпись: *В. С. С-в.*

С. 174. *Соглашение ∞ с римским престолом...* — Соглашение между Ватиканом и Россией от 24 декабря 1882 г. касалось формальных юрисдикционных вопросов католической церкви на территории Российской империи.

С. 176. *...старокатолики...* — Деноминация, отколовшаяся от католической церкви после I Ватиканского собора 1869—1870 гг. Ведущий лидер и теоретик старокатоликов — профессор Мюнхенского университета Йозеф Дёллингер был отлучен в 1871 г. папой от церкви. В. С. Соловьев возражал против курса синодального руководства и влиятельных церковных публицистов на сближение со старокатоликами, усматривая в последнем угрозу будущему православно-католическому диалогу (*СС* IV, 123—132). Позднее Соловьев занял сходную позицию и в отношении Мариавитской церкви — своеобразного польского аналога немецкого «старокатоличества» (*СС* IX, 61—70). В то же время соловьевские попытки заложить основы будущего православно-католического сближения были встречены с симпатией некоторой частью русской православной иерархии — в том числе будущим митрополитом Петербургским Антонием (Вадковским).

С. 176. *Фелиньский,* Зыгмунт Щенсный — в 1863—1883 гг. находился в ссылке в Ярославле. Монсиньор *Жевуский,* замещавший Фелиньского на варшавской кафедре, был отстранен от должности под давлением русских властей в 1865 г. (см.: Winter E. Russland und das Papstum. — Berlin. 1961. — Bd. 2. — S. 329).

С. 178. *...plus catholique que le pape...* — больше католик, чем сам папа *(фр.).*

С. 179. *...конкордат с Римом.* — Так называемый «русский конкордат» был заключен в 1847 г.

О РУССКОМ НАРОДНОМ РАСКОЛЕ

На рубеже 70—80-х гг. интересы Соловьева перемещаются из сферы теоретического — философского и эзотерического (трактат о Софии) — знания и учения в область практического жизнеустроения: он обращается к проблемам церковной политики и, следовательно, церковной истории, поскольку в церкви видит основную связующую силу всякого общества и человечества в целом. Соловьев пытается повлиять на социально-организующую функцию церкви и потому основательно изучает и продумывает историю двух расколов, определивших судьбы христианского человечества: распад кафолического единства первого тысячелетия христианской эры и русский раскол (отпадение старообряд-

цев),— характерно, что европейской Реформацией Соловьев никогда специально не занимался, это была «чужая», далекая история и судьба.

Именно в конце 70-х — начале 80-х гг. Соловьев разработал основные принципы своей христианской метафизики, изложенные в «Критике отвлеченных начал» и «Чтениях о Богочеловечестве». В ее основе лежит представление о драматизме преломления божественного «положительного всеединства» в исторически развивающемся социальном и познавательном опыте человечества.

Положительное всеединство мыслится философом как идеальный строй, внутренний логос мира, предполагающий принципиальную воссоединенность, примиренность и гармонизированность в Боге всех внешне проявленных, эмпирически несогласованных и конфликтующих элементов и стихий бытия (*СС* XI, 234—235). Всеединство, по Соловьеву,— идеальный и невыразимый проект мира.

Комментируемая статья — нечастый у Соловьева пример серьезной перекомпоновки прежде опубликованного материала. Осенью 1882 г. Соловьев напечатал большую работу «О церкви и расколе» — см.: Русь.— 1882.— 18, 25 сент., 2 окт. (№ 38, 39, 40), а весной следующего года статью «Несколько слов о наших светских ересях и о сущности церкви» — см.: Русь.— 1883.— 1 апр. (№ 17). Как видно из дальнейшей судьбы этих текстов, Соловьев осознал объединяющую два исследования тему — тему гибельного для русского национального организма раскола, распада церковного единства, уклонения от провиденциального движения к вселенской церкви.

Начало статьи «О церкви и расколе», дающее сжатую формулировку его экклезиологических взглядов, Соловьев сделал особой главкой своего сочинения «Религиозные основы жизни» (М., 1884; 2-е изд.— М., 1885; под заглавием «Духовные основы жизни» — 3-е изд.— М., 1897). Основная ее часть (приблизительно две трети) в соединении с основною же частью статьи о «светских ересях», с некоторыми поправками, была напечатана в качестве новой работы (*ПО* — 1884.— Май) под заглавием «О расколе в русском народе и обществе». Под тем же названием она была перепечатана в качестве приложения к первому изданию «Религиозных основ жизни»; после дополнительной обработки и сильного сокращения, под новым заглавием — «О русском народном расколе» — во втором издании (*СС* III, 423 указывает только последнюю перепечатку); в третьем издании приложение было снято (конец статьи о «светских ересях» в переработку не вошел: он воспроизведен в *СС* III, 423—428).

Текст — по последнему прижизненному изданию (в отличие от *СС* III, 243—280): Религиозные основы жизни.— 2-е изд.— М., 1885.— С. 161—198.

С. 182. *...местные русские обычаи ∞ (эпоха Стоглава).* — «Стоглав» — поместный церковный собор 1551 г., принявший сборник церковно-правовых узаконений, состоявший из 100 глав.

С. 186. *...caput mortuum...* — мертвая голова *(лат.).*

С. 188. *...совершишася...* — См.: Ин. 19:30.

С. 190. *Белокриницкая иерархия.* — Старообрядческий духовный центр Белая Криница (ныне Черновицкая область Украины) возник вскоре после данного русским старообрядцам разрешения австрийского императора Иосифа II селиться и невозбранно исповедовать свою веру на территории империи (1783).

Репрессивная политика Николая I в России, запретившего старообрядцам ставить новых священнослужителей, привела «поповщинскую» ветвь русского старообрядчества на грань гибели. В ответ на николаевские притеснения старообрядцы основали в Белой Кринице митрополичью кафедру, которую занял в конце 1846 г. присоединившийся к старообрядчеству боснийский митрополит Амвросий, прежде подчинявшийся юрисдикции Константинопольской патриархии. И хотя год спустя, вследствие грубого нажима Николая на венский двор, Амвросий был сослан в глубину Австрии, «поповщинская» ветвь старообрядчества, иерархия которого канонически восстановилась в Белой Кринице благодаря Амвросию, была спасена. В 1853 г. в Москве тайно была основана старообрядческая архиепископия. Со времен Александра II она действовала на полулегальных основаниях, а в 1906 г. была полностью легализована. Русская Православная Старообрядческая Митрополия, учрежденная в 1988 г., связана с «Белокриницкой иерархией» узами прямой преемственности.

С. 191. *...воспоминание о бывших гонениях ∞ стеснения.* — В XIX в. апогей гонений на старообрядцев приходится на царствование Николая I. Однако Соловьев преувеличивает, вероятно, позитивные перемены: существенная либерализация статуса русских старообрядцев связана лишь с революцией 1905 г.

С. 196. *...«иди за мною, сатана ∞ человеческая»...* — Мф. 16:23.

...«помилуй его же аще помилую ∞ милующаго Бога». — Римл. 9:15—16.

С. 198. *...не восхищением непщева...* — Цитата из славянского текста Послания к Филлиппийцам (2:6). Современное синодальное прочтение: «...не почитал хищением быть равным Богу...».

С. 200. *...«И сниде с нима и прииде в Назарет, и бе повинуяся има».* — Лк. 2:51.

...«тогда Иисус возведен бысть духом в пустыню...» — Мф. 4:1.

С. 205. *...да будут все едино.* — Ин. 17:21.

ЕВРЕЙСТВО И ХРИСТИАНСКИЙ ВОПРОС

Судьбы еврейского народа в перспективе всемирной истории, в перспективе истории христианской церкви и России были предметом библеистических, историософических и конкретно-исторических занятий

Соловьева на протяжении 80—90-х гг. (см.: Мен А. Wladimir Solovjow: Werk und Erbe // Stimme der Orthodoxie.— 1976.— № 2). Многовековая связь исторических судеб еврейского народа с судьбами народов славянского ареала была не последним стимулом для разработки философом еврейской проблематики. Решение «еврейского вопроса» мыслилось им в аспекте общего «христианского вопроса» — о недостатке духовной солидарности, милосердия и социальной справедливости и утверждении в мире универсалистских и гуманных устремлений христианской веры.

В системе соловьевского мышления «еврейский вопрос» — не только вопрос «христианский», но и «славянский», т. е. вопрос о достоинстве и гуманизации жизни славянских народов.

Существует немалая литература об отношении Соловьева к еврейской проблематике, о его постоянной борьбе с антисемитизмом (см., например: Müller L. V. S. Solovjev und das Judentum // Müller L. Solovjev und der Protestantismus.— Freiburg, 1951; Гец Ф. Б. Об отношении Вл. Соловьева к еврейскому вопросу.— М., 1902; Попов П. С. Переписка Толстого с В. С. Соловьевым // Литературное наследство.— М., 1939.— Т. 37—38).

Единственная публикация: *ПО* — 1884.— Авг.— С. 755—772; Сент.— С. 76—114. Тогда же был выпущен в продажу отдельный оттиск (М., 1884) с датой цензурного разрешения 5 октября 1884 г. Текст — по отдельному оттиску, с учетом опечатки, указанной в журнале (Окт.— С. 426). Ср. ниже примеч. к стр. 234 и 254.

С. 206. *Иудеи всегда относились ∞ явление печальное.* — Позднее, занимаясь талмудистикой, Соловьев несколько изменил акценты в трактовке этики иудаизма. Основное расхождение между иудаизмом и христианством он усмотрел не столько в плане моральном, сколько в плане философско-метафизическом (см.: *СС* VI, 3—32). В некрологе И. Д. Рабиновича Соловьев саркастически писал о моральной сомнительности проповеди преимуществ христианства перед иудаизмом под крики «бей жидов!» (*СС* IX, 422—424).

С. 209. *...преосвященный Никанор...* — Архиепископ Никанор (Бровкович), анализу философского творчества которого посвящена статья Соловьева «Опыт синтетической философии. Несколько слов о книге епископа Никанора «Позитивная философия и сверхчувственное бытие...» (*СС* I; опубликована впервые в 1877). Соловьев приветствовал попытки Никанора привнести элементы позитивистского учения о статусе светских природоведческих и социальных наук в общий контекст православной мысли.

С. 211. *...весь Израиль спасется.* — Римл. 11:26.

...кровь его ∞ на детях наших... — Мф. 27:25.

...Отче, отпусти им... — Лк. 23:34.

...Господь мой и Бог мой! — Ин. 20:28.

...паче всех потрудившийся... — 1 Кор. 15:10.

С. 217 *...блаженны невидевшие и веровавшие.* — Ин. 20:29.

С. 217—218. *«Боже всемогущий ∞ Храм Твой создай!»* — Неточный прозаический перевод иудейского пасхального песнопения «Adjr Hw».

С. 218. *...идонизм...* — в нынешней русской форме — гедонизм.

С. 222. *...те из противников Христа ∞ демоническим силам.* — См.: Мф. 12:24.

С. 226 *...в и д е в ш и й меня в и д е л и Отца...* — Ин. 14:9.

...Христос говорил о разрушении иерусалимского храма... — См.: Мф. 24:1—4.

...блажени кротцыи, яко тии наследят землю. — Мф. 5:5.

С. 231. *«У них усыновление ∞ Израиль спасется».* — Римл. 9:4—5; 11:1—2, 25—26.

С. 233. *...в о з в о д и т ь о г р а д у в о к р у г з а к о н а...* — Авот. 1:1.

С. 234. *Внутреннее единство церковной иерархии...* — В общем фонде Государственной библиотеки СССР им. В. И. Ленина нами обнаружен отдельный оттиск работы «Еврейство и христианский вопрос» (шифр $I^{45}/_{197}$, инвентарный номер не проставлен) с характерной авторской правкой в двух местах. В частности, рассматриваемая фраза получила такое завершение: «...выражением этого единства в жизни церкви служили вселенские соборы и папы» (придаточное определительное опущено). Приравнивание авторитета пап к авторитету собора выявляет быстро созревавшие католические симпатии Вл. Соловьева. Примечательно, что в *СС* IV, 163 и 184 текст отражает соловьевскую правку в найденном нами оттиске; несомненно, либо именно он, либо другой аналогичный был в распоряжении М. С. Соловьева. Мы, однако, не решаемся признать эту поправку выражением «последней воли» автора, поскольку не знаем, насколько регулярно были выправлены все заказанные им отдельные оттиски статьи: поэтому в указанных двух случаях соловьевские исправления нами не внесены в основной текст. — Ср. примеч. к с. 254.

С. 237. *...«гнилую тяжесть лат земных»...* — Неточная цитата из стихотворения А. С. Хомякова «Давид».

С. 238 *...cujus regio, ejus religio...* — чья власть, того и религия *(лат.)*.

С. 239. *..про которую говорит древний пророк...* — См.: Ис. 36:6.

С. 241—242. *Протестантское изучение Библии ∞ и господством плутократии.* — Негативное отношение к либерально-протестантскому богословию и к библейской критике Соловьев сохранил до конца своих дней. Антихрист из предсмертной соловьевской антиутопии (Краткая повесть об антихристе. — *СС* X, 193—220) — выученик Тюбингенской школы библейской критики.

С. 246. *...несостоятельность общества не только печальна в смысле гражданском...* — Хотелось бы обратить внимание читателя на одно из первых появлений экологической темы в публицистике Соловьева, — темы. возникающей на стыке его социальных и натурфилософских воззрений.

С. 249. *Не добро человеку быть одному...* — Быт. 2:18.

С. 251. *...поляки не хотят* ∞ *исчезнуть в русском море...* — Скрытая цитата из пушкинского стихотворения «Клеветникам России», ср.: «Кто устоит в неравном споре: // Кичливый лях, иль верный росс? // Славянские ль ручьи сольются в русском море ? // Оно ль иссякнет? вот вопрос» (Ср.: «Национальный вопрос в России. Выпуск первый».— С. 280 нашего издания).

С. 254. *И когда пришло испытание и искушение...* — Эта фраза получила в экземпляре, правленном Соловьевым (см. примеч. к с. 234), такое продолжение: «...это единство не устояло к стыду христианского мира, к оправданию и торжеству еврейства».

С. 256. *...идеже правда живет.* — 2 Петра 3:13.

НАЦИОНАЛЬНЫЙ ВОПРОС В РОССИИ

Сборник полемических работ В. С. Соловьева включает в себя 15 статей, написанных на протяжении 1883—1891 гг., и состоит из двух выпусков. Статьи первого выпуска (1883—1888) посвящены обоснованию взаимосвязанных идей христианского экуменизма, исторического призвания России в деле примирения духовных и этических принципов традиционной христианской культуры с кругом новейших социальных и правовых идей и критике шовинистических тенденций русской и европейской мысли конца XIX в.

Статьи второго выпуска (1889—1891) сложились в ходе защиты Соловьевым своих воззрений от критики со стороны консервативных мыслителей и публицистов — Н. Н. Страхова, П. Е. Астафьева и др. Ожесточенная полемика второго выпуска заставляла философа не только критически углубляться в идейный мир своих оппонентов, но и развивать весь круг собственных воззрений на церковные, исторические, общественные и политические вопросы.

Для Соловьева «национальный вопрос в России» был прежде всего вопросом о всемирно-историческом призвании и нравственном достоинстве русской нации. И только как частный случай этого вопроса вставала проблема жизни и достоинства этноконфессиональных меньшинств Российской империи.

Время написания статей, вошедших в цикл «Национальный вопрос в России»,— период возмужания философского и поэтического дара Соловьева. На эти годы приходятся и попытки теоретического обоснования и практического воплощения православно-католического диалога, и занятия эстетикой и метафизикой, и востоковедческие разыскания, и становление Соловьева как глубокого и самобытного поэта и своеобразного общественного деятеля.

Общественная деятельность философа на рубеже восьмидесятых—девяностых годов была разнообразна. Она включала в себя и организа-

цию независимой философской печати (с 1889 г. начинает выходить лучшее русское философское периодическое издание — «Вопросы философии и психологии»), и попытку проведения общественной кампании против антисемитизма, сорванную министром внутренних дел В. К. фон Плеве, и участие в кампании помощи жертвам голода и во многих других благотворительных мероприятиях. Причем любую из форм своей общественной деятельности философ рассматривал как выражение единой задачи свободного христиански-экуменического служения. Что же касается идей общественно-политических, то на страницах «Национального вопроса» легко просматривается процесс «полевения» философа, во многом подсказываемого его полемическим пылом.

Исторически это вполне понятно: политика контрреформ, раздувание националистических амбиций, религиозные и национальные гонения, наконец, голод 1891—1892 гг., во многом обусловленный неотрегулированностью аграрных отношений в стране,— все это не могло не подталкивать Соловьева в лагерь умеренно-либеральной оппозиции. Не случайно со второй половины 80-х гг. Соловьев сближается с редакцией журнала *ВЕ* во главе с историком и общественным деятелем М. М. Стасюлевичем (1826—1911). Хотя, разумеется, отношения между религиозным мыслителем Соловьевым и либерал-секуляристским кружком *ВЕ*, при всей их внешней корректности, никогда не были гармоничны.

Выпуск первый «Национального вопроса...» публиковался тремя изданиями; выпуск второй — одним единственным:

1) Соловьев В. С. Национальный вопрос в России.— М.: Университетская тип. (М. Н. Катков), 1884.— 107 с.

2) То же.— 2-е изд., доп.— Спб.: Тип. М. М. Стасюлевича, 1888.— VII, 209, [I] с.

3) То же.— Спб.: Тип. М. М. Стасюлевича, 1891.— Вып. 1.— 3-е изд.— IX, 206 с. Вып. 2.— VII, 343, [I] с.

Первое издание первого выпуска состояло из четырех статей; еще две статьи, написанные позже, были включены во второе издание.

Тексты статей «Национального вопроса...» воспроизводятся по изданию 1891 года (кроме статей, включенных в приложения).

НРАВСТВЕННОСТЬ И ПОЛИТИКА. ИСТОРИЧЕСКИЕ ОБЯЗАННОСТИ РОССИИ

Текстуально статья близка первой главе «Великого спора», переработкой которой она была. Но смысловые акценты тут изменены: в основу рассуждений положено соотношение не культурно-исторических категорий «Запада» и «Востока» (как в «Великом споре»), а категорий национальности (как положительного выражения внутренней дифференциации многоединого общечеловеческого бытия) и национализма (как произвольного самообособления, вольно или невольно посягающего на родовое и освященное христианством единство человечества).

С. 264. (Примеч.) *Напечатано под другим заглавием...* — Имеется в виду первая статья «Великого спора»: Польша и восточный вопрос (см. с. 59—75 нашего издания).

С. 269. *...по плодам их...* — Мф. 7:16.

С. 274. *...присоединил бы к России русскую Галицию...* — После разделов Польши Восточная Галиция (бывшая «Червонная Русь», а ныне — западные области Украины) перешла под власть Австрии. Территория «Подкарпатской Руси» (ныне Закарпатская область УССР), издавна находившаяся под властью Венгрии, в состав Галиции не входила.

О НАРОДНОСТИ И НАРОДНЫХ ДЕЛАХ РОССИИ

Первая публикация: Известия Санкт-Петербургского Славянского благотворительного общества.— 1884.— Февр. (№ 2).— С. 8—16.— Тогда же статья Соловьева была перепечатана, по-видимому, без участия автора: Новости и Биржевая газета.— 1884.— 13, 14 февр. (№ 44, 45).

Идеи «Великого спора» оказались неприемлемыми для виднейшего представителя классического славянофильства — И. С. Аксакова, и Соловьев перестает печататься в аксаковской «Руси». Однако он еще остается публицистом славянофильского лагеря, ему открыты страницы «Известий Санкт-Петербургского Славянского благотворительного общества» и *ПО.* Сотрудничеством Соловьева тут дорожат, но постоянно подчеркивают лишь частичную солидарность с ним. Так, публикацию комментируемой статьи сопровождало редакционное примечание: «Главную мысль этой статьи следует признать и вполне справедливою, и очень важною, но в развитии и подробностях она представляет частности, требующие оговорок, которые читатель и найдет в следующей за нею статье» (Известия..., цит.— С. 8; «Замечания на предыдущую статью» А. А. Киреева, к которым отсылает примечание,— там же.— С. 16—20).

С. 280. *...или же как на ручьи, которые должны слиться в его море...* — Намек на строку из стихотворения А. С. Пушкина «Клеветникам России»: «Славянские ль ручьи сольются в русском море?» (Ср. с. 251 нашего издания).

С. 282. *...кому много дано, с того много и взыщется.* — Лк. 12:48.

С. 285. *...«земля наша велика и обильна ∞ княжить нами».* — По Лаврентьевской летописи: «Земля наша велика и обилна, а наряда в ней нет. Да поидете княжить и володети нами» (Повесть временных лет.— Ч. 1. / Текст и перевод. Подготовка текста Д. С. Лихачева. Пер. Д. С. Лихачева и Б. А. Романова. Под ред. В. П. Адриановой-Перетц.— М.—Л., 1950.— С. 18)

С. 286. *Но в искушеньях долгой кары...* — цитата из поэмы А. С. Пушкина «Полтава».

С. 288. *...из-за сугубой аллилуйи...* — В старообрядческом богослужении принятый в православии возглас — «Аллилуйя, аллилуйя, аллилуйя, слава Тебе, Боже!» — произносится с двумя «аллилуйя». Старообрядцы, произносящие «аллилуйя» дважды, усматривают в «сугубой аллилуйе» четверение имени Божия, долженствующего, по их воззрениям, произноситься троекратно (*евр.:* hālelẘjāh — «хвалите, славьте Господа!»).

С. 289. *...кроме разве церковного раскола ∞ осьмиконечным крестом?* — Специфическое написание имени Иисусова (Ісусъ) и отрицание любых начертаний креста, кроме «осьмиконечного», входят в число непреложных вероучительных принципов старообрядчества (см.: Иоанн Кронштадтский. О Кресте Христовом в обличение мнимых старообрядцев... Изд. 1, пров. по рукописи 1856 г., испр. и доп. — Спб., 1897).

С. 293. *...«о мире всего міра...»* — слова из Великой ектении.

ЛЮБОВЬ К НАРОДУ И РУССКИЙ НАРОДНЫЙ ИДЕАЛ

(Открытое письмо к И. С. Аксакову)

Статью Соловьева «О народности и народных делах России» И. С. Аксаков в своей «Руси» (1884. — № 6, 7) подверг жесткой критике, на которую и отвечал Соловьев.

Первая публикация: *ПО* — 1884. — Апр. — С. 792—812. — Известны отдельные оттиски этой публикации. Ее авторская датировка в журнале — 20 апреля 1884 г.

С. 294. *...да будет едино стадо...* — Ин. 10:16.

(Примеч.) *...я и защищал (в «Новом времени»)...* — См. выше статью «Соглашение с Римом и московские газеты».

С. 299. *...нет ни Эллина, ни Иудея...* — Кол. 3:11.

...«Instauratio scientiarum»... — «Восстановление наук» (*лат.*).

С. 302. *...погубить душу свою...* — Мф. 10:39.

С. 304. *«Чти отца твоего...»* — Исх. 20:12 (пятая заповедь Моисеева Десятословия).

С. 305 *...предпочитающая царскому пиршеству...* — См.: Мф. 22:5.

С. 309. *..die deutsche Treue...* — Немецкая верность (честь) *(нем.)*.

С. 310. *«блаженны миротворцы...»* — Мф. 5:9.

С. 315. *...вземляй на себя грехи мира...* — Ин. 1:29.

СЛАВЯНСКИЙ ВОПРОС

В этой статье Соловьев впервые детально обосновывает идею свободного пророческого служения как необходимой функции развивающейся церковной жизни, единства православной (равно как и католической)

церковности с устремлениями к нравственной, интеллектуальной и общественной свободе.

Первая публикация: Известия Санкт-Петербургского Славянского благотворительного общества.— 1884.— Июнь.— С. 5—15.— Эта публикация Соловьева также сопровождалась дискуссионным редакционным примечанием.

С. 322. *...были соборы ложные...* — Имеется в виду Эфесский собор 449 г.

...non autem ex consensu ecclesiae... — «Не иначе, как по церковному согласию» *(лат.)*. Формула I Ватиканского собора (1869—1870), касающаяся принципа непогрешимости папских речений.

С. 325. *...единое на потребу, к нему же вся прочая приложатся.* — См.: Лк. 10:42; Мф. 6:33.

ЧТО ТРЕБУЕТСЯ ОТ РУССКОЙ ПАРТИИ?

В статье — в развитие предшествующих идей и сочинений Соловьева — обосновывается мысль, что подавленность религиозной сферы, связанная с фактическим огосударствлением Православной церкви,— подавленность, во многом сопряженная с ущемлением культурной и гражданской жизни,— подрывает возможности живого межнационального взаимопонимания и взаимодействия.

Первая публикация: Московский сборник из произведений М. Д. Скобелева, И. С. Аксакова, В. С. Соловьева, О. Ф. Миллера, А. А. Киреева, А. М. Кояловича, П. И. Аристова и др. / Под ред. Сергея Шарапова.— М.: Тип. А. А. Карцева, 1887.— С. 46—53.— Предысторию этой публикации поясняет примечание «От редактора»: «Московский сборник» издается как естественное дополнение к «Русскому делу». В него вошли статьи, которые по разным причинам не могли быть напечатаны в «Русском деле», до 1-го ноября 1886 г., как известно, состоявшем под предварительной цензурой, а с 19 декабря приостановленном г. Министром внутренних дел на 3 месяца» (Там же.— С. [VII]). Как мы видим, к этому времени Соловьев воспринимается еще как теоретик — хотя и находящийся во «внутренней оппозиции» — славянофильской, в широком смысле слова, «русской партии».

С. 328. *...будто нравственные требования ∞ все позволено».* — По всей видимости, намек на утверждение Н. Я. Данилевского, что христианские ценности приемлемы лишь для частной или, в лучшем случае, для внутригосударственной жизни, а в жизни международной более всего пригоден «бентамовский принцип пользы».

С. 331. *И утвердили гроб...* См.: Мф. 27:66.

С. 332. *..пришлось бы задуматься ∞ господина своего.* — Имеется в виду притча о рабе, до возвращения хозяина зарывшего в землю данный ему талант (см.: Мф. 25:13—30).

РОССИЯ И ЕВРОПА

Соловьевская «Россия и Европа» увидела свет не на страницах консервативных или церковных изданий (как это было с предшествующими материалами «Национального вопроса»), но в *ВЕ* — журнале программно-либерального, западнического направления. Сближение философа с редакцией *ВЕ* началось на исходе 1886 г.

Первая публикация: *ВЕ* — 1888.— Февр.— С. 742—761; Апр.— С. 725—767.

С. 338. *... не о хлебе едином ...* — Второз. 8:3; Мф. 4:4.

С. 340. (Примеч.) *...посредством «хитрых механик»...* — «Хитрая механика» — популярная народническая пропагандистская брошюра.

...посредством старомодных букварей... — Скрытый выпад против толстовского просветительства, примером которого выбрана «Азбука».

С. 341. *..:редактору «Московских ведомостей»...* — Имеется в виду М. Н. Катков.

С. 344. *..новый университетский устав 1884 года.* — Устав резко ущемлял автономию университетов, дарованную университетской реформой 1863 г., усиливал власть попечителей и ректоров и вводил институт инспекторов.

С. 356. *... идеи единого человечества.* — Как в «Государстве» и «Законах» Платона, так и в «Политике» Аристотеля основной единицей исследования социально-исторической реальности выступает относительно замкнутый и довлеющий себе «полис» с циклическими чередованиями преобладающих в нем форм правления. К тому же и между обитателями самого «полиса», в силу их принадлежности к разным социальным группировкам, не может быть ни серьезной духовной связи, ни взаимопонимания. Проблема человечества как сложного природного духовного многоединства со сложными космоисторическими судьбами была впервые поставлена раннехристианской мыслью. И не случайно попытка первого теоретического обоснования этой идеи связывается в христианском каноне с проповедью ап. Павла перед жителями Афин, в основном придерживавшихся в то время идей стоицизма и эпикурейства (см.: Деян. 17:18—31).

С. 359. (Примеч.) *...одним малоизвестным немецким историком.* — Имеется в виду Г. Рюккерт.

С. 361. *... soi-disant...* — так сказать *(фр.).*

С. 363. (Примеч.) — Перевод цитаты из Ренана: «Эти три подразделения (арамейский, ханаанейский и арабский) суть не столько три различных языка, сколько три фазы, чрез которые проходил, не теряя своей изначальной идентичности, язык семитический... Так что, в самом общем смысле, это воистину — единый семитический язык» *(фр.).*

С. 364. (Примеч.) — Перевод: «Мнение, усматривающее в империях Ниневии и Вавилона империи семитические, может поддерживаться лишь лицами, чуждыми семитологии» *(фр.).* — Для Ренана было характерно смешение расовых, лингвистических и социологических категорий.

С. 386. (Примеч.) *...«Психология», профессора Владиславлева...* — В психологических взглядах М. И. Владиславлева Соловьева возмущала идея положительной корреляции между уровнем благосостояния индивида и уровнем его душевной организации.

С. 386—388. *Но кроме «России и Европы» ∞ русский мыслитель не пошел.* — В предпринятой Н. Я. Данилевским критике дарвинизма и в идее специфических программ, имманентных любому биологическому виду, Л. С. Берг нашел позитивные предпосылки своей концепции «номогенеза», сложившейся к началу 1920-х гг.

С. 392. *«Словом двух или трех свидетелей...»* — Второз. 17:6.

С. 396. *...«грехи народные и несознанные»...* — Автор цитаты — Юрий Крижанич (ср. эпиграф к статье «Грехи России» — см. том второй нашего издания). Источник цитаты установить не удалось.

ПРИЛОЖЕНИЕ

ПРЕДИСЛОВИЕ <К ПЕРВОМУ ИЗДАНИЮ>

«Предисловие»... во втором и третьем изданиях «Национального вопроса» не воспроизводилось, в собрание сочинений не включалось.

Текст — по единственному прижизненному изданию: Соловьев В. С. Национальный вопрос в России. — М.: Университетская тип. (М. Н. Катков). — 1884.

С. 398. *...нарушаем вторую заповедь.* — Имеется в виду заповедь: «Не делай себе кумира» и т. д. — Исх. 20:4.

С. 400. *...«История и будущность теократии»...* — Соловьев написал и напечатал (Загреб, 1887) только первую часть этого труда.

С. 401. *...не в буре и пламени ∞ духа тонка.* — Ср.: 3 Цар. 19:11—12 (в славянском переводе); это же наставление от Бога к пророку Илии Соловьев вводит в свое программное стихотворение «В стране морозных вьюг, среди седых туманов...» (1882).

ПИСЬМО В РЕДАКЦИЮ

<журнала «Известия Спб. Славянского благотворительного общества»>

К статье Соловьева «О народности и народных делах России» было дано редакционное примечание: «Главную мысль этой статьи следует признать и вполне справедливою, и очень важною, но в развитии и подробностях она представляет частности, требующие оговорок, которые читатель и найдет в следующей за нею статье» (Известия С.-Петербургского Славянского благотворительного общества.— 1884.— Февр.— С. 8). Действительно, за соловьевской статьей были помещены «Замечания на предыдущую статью» А. А. Киреева (Там же.— С. 16—20). Ответом на эти замечания явилось комментируемое письмо.

К нему было дано «Примечание от редакции», по которому можно судить не только о полной благосклонности и терпимости к Соловьеву в эту пору таких его оппонентов, как А. А. Киреев и Н. Н. Страхов (вероятно, бывший автором примечания, как соредактор «Известий...»; вторым редактором был И. И. Соколов), но и о том, насколько неверно были поняты в русской публике основные тезисы Соловьева, самый смысл его выступления: «Важных вопросов, конечно, следует касаться осмотрительно, выражая свою мысль точно и вполне и не касаясь ее мельком. Но едва ли возможна, в этих случаях, точная и определенная мера. Мы полагали, что не только изложение г. Вл. Соловьева, прежние его статьи на ту же тему, известное его направление, но, главное,— самая тема — *соединение церквей* — прямо обратят внимание на существо дела и не дадут хода недоразумениям. К сожалению, вопрос оказался до такой степени чуждым для некоторых, а предубеждения и чисто практические стороны вопроса оказались до такой степени распространенными и живучими, что появились крупные недоразумения. *Совращение в католичество,* подчинение папе, римская пропаганда, иезуитизм — вот что пришло на ум большинству публики. А о соединении церквей, о котором мы молимся каждый день, которое должно быть желанием каждого христианина и перед которым, конечно, должны отступить на второй план менее важные цели, об этом никто не стал и говорить. Г. Вл. Соловьев, может быть, не достиг полного искусства производить на читателей именно такое впечатление, какое ему желательно. Но кто же достиг его? Между тем и публика может представлять в этом отношении иногда неодолимые и неожиданные затруднения. Мы дали место статье г. Вл. Соловьева уже и потому, что она, во всяком случае, принадлежит к числу статей, расширяющих кругозор, приучающих читателей к важному вопросу, разрывающих заколдованный круг молчания. Католичество жестоко ославило себя; мы справедливо его чуждаемся. Но неужели до такой степени, что не можем уже и рассуждать спокойно?»

(Известия Спб. Славянского благотворительного общества.— 1884.— Март.— С. 27).

Текст — по единственной прижизненной публикации: Там же.— С. 25—26.

С. 402. *Но и превратное понимание должно иметь свои пределы* — Ср. нижеследующее письмо Соловьева в редакцию *ПО.*

ПИСЬМО В РЕДАКЦИЮ
<журнала «Православное обозрение»>

Причина появления этого письма ясна из примечания к предыдущей статье. Письмо сопровождается редакционным примечанием (автором которого был, по всей вероятности, редактор-издатель журнала протоиерей П. А. Преображенский): «Считаем, впрочем, нужным заметить, что статья Владимира Сергеевича «О народности и народных делах России» вызвала не только легкомысленную выходку со стороны писателя в «Новом времени», но и довольно резонные оговорки Киреева в «Известиях Спб. Славянского благотворительного общества» и раздраженные нападения редактора «Руси». О сущности дела предоставляем себе сказать несколько слов впоследствии» (*ПО* — 1884.— Март.— С. 624; упомянута передовая статья И. С. Аксакова в № 6 от 15 марта журнала «Русь», получившая продолжение в № 7 от 1 апреля).

Текст — по единственной прижизненной публикации: *ПО* — 1884.— Март.— С. 622—624.

С. 405. *...пока церковь не будет поставлена верху горы.* — Ср. в Нагорной проповеди Христа: «Вы — свет мира. Не может укрыться город, стоящий на верху горы; и зажегши свечу, не ставят ее под сосудом, но на подсвечнике, и светит всем в доме» (Мф. 5:14—15; Соловьев цитирует славянский текст, где при обстоятельстве нет предлога).

С. 405. *...солию земли...* — См.: Мф. 5:13.

ПИСЬМО В РЕДАКЦИЮ
<журнала «Известия Спб. Славянского благотворительного общества»>

Ответ на статью А. А. Киреева «Воссоединение церквей и славянство» («Известия Спб. Славянского благотворительного общества».— 1884.— Июль.— С. 3—15.— См. также «Поправку» автора.— Там же.— Авг.— С. 31). Следом за этим письмом в редакцию была помещена статья Соловьева «Взгляд первого славянофила на церковный раздор»

(Там же.— С. 17—19.— Подпись: *В. С.* — См. *СС* IV, 189—192), в которой Соловьев подкреплял свои позиции исторической ссылкой на авторитет Юрия Крижанича.

Текст — по единственной прижизненной публикации: Там же.— Июль.— С. 15—17.

С. 406. *...per assistentiam divinam...* — с божественною помощью *(лат.)*.

НЕСКОЛЬКО СЛОВ В ЗАЩИТУ ПЕТРА ВЕЛИКОГО

Пиетет к Петру I В. С. Соловьев во многом усвоил от своего отца — историка С. М. Соловьева, гегельянца и государственника. Петровские реформы — при всех их очевидных эксцессах и срывах — мыслились отцом и сыном Соловьевыми как выражение самой сути русского национального духа, способного на глубокие внутренние преобразования ради высших задач как своего собственного развития, так и общечеловеческих.

Апология императора Петра не могла не быть в тогдашней идейной обстановке открытым заявлением Соловьева о формальном разрыве со славянофильской традицией и о притязании на особый и малопонятный в то время статус религиозного западника.

Первая публикация (в составе работы «Очерки из истории русского самосознания» — см. примеч. к статье «Славянофильство и его вырождение»): *ВЕ* — 1889.— Май.— С. 290—303.

С. 414. *«Эпоха преобразований»...* — Первый абзац в журнальной публикации был другой: «Ровно двести лет тому назад, в 1689 г., Петр Великий, подавивши стрелецкий бунт и низложивши царевну Софью, начал самостоятельно править русским государством. В двухсотлетнем историческом опыте мы найдем довольно оснований, чтобы судить, хорош или дурен был тот путь, на который Россия вступила в эпоху преобразования. Для наших отцов во время споров между славянофилами и западниками это был лишь теоретический вопрос, для нас же он теперь получает существенное жизненное значение». В книжной версии он был закончен теми словами, которые мы воспроизводим в основном тексте.

С. 417. *«И бесы веруют»...* — Иак. 2:19.

Сергий или Нил... — Имеются в виду русские святые Сергий Радонежский и Нил Сорский.

С. 422—427. *В нашем домашнем расколе ∞ узаконили дело Преобразователя.* — Этот фрагмент появился только в книжном варианте статьи.

С. 424. *..отказаться от наиболее существенных частей богослужения...* — Отказ старообрядцев «беспоповщинских» толков от Литургии мотивировался тем, что вместе с «антихристовыми» реформами патри-

арха Никона кончились на земле «истинное священство» и «древлее благочестие».

С. 428. *...как предания...* — Понятие предания (παραδόσις, traditio), восходящее к ряду апостольских текстов (1 Кор. 11:2; Фесс. 3:6), означает комплекс философских, литургических и организационно-церковных принципов, непосредственно не данных в текстах Четвероевангелия, а также в прямых высказываниях апостолов. Ортодоксально-христианская экклезиология, православная и католическая, считает Предание, хотя и подлежащим частным историческим изменениям, но все же — наряду с Писанием — необходимым основополагающим элементом церковной жизни.

(Примеч.) *Как известно, старообрядчество...* — Жесткое привязывание старообрядчества к угро-финскому субстрату великорусского этноса принадлежит, скорее всего, к области домыслов, и попытка расовой трактовки феномена старообрядчества выглядит малоубедительно. Сходство корнесловий шумерского языка с языками народов урало-алтайской языковой семьи еще не дает никаких прямых свидетельств о сходстве духовных складов древнего населения Месопотамии и угро-финских племен, принявших участие в русском этногенезе.

С. 430. *Поэтому истинная религия ∞ перемены.* — μετανόια — буквально — умоперемена. См. в этой связи: Мф. 3:1—12.

СЛАВЯНОФИЛЬСТВО И ЕГО ВЫРОЖДЕНИЕ

Содержание статьи, быть может, слишком жесткой и пристрастной к старому русскому славянофильству, перерастает рамки заглавия и имеет прямое отношение не только к истории национализма в России, но и к истории европейских тоталитаристских движений XIX—XX веков. Своеобразен сам метод анализа исторической «морфологии» национализма: Соловьев прослеживает деградацию националистического сознания от форм возвышенного идеализированного пантеизма (превознесение бессознательного в «народном духе» у раннего Каткова) до низменной ксенофобии (у его последователей).

Превознесение эмпирического и бессознательного, ставка на стереотипы обыденного массового мышления, отрицание идеальных ценностей и векторов культуры — все это, по убеждению Вл. Соловьева, ведет не только к идейной апологии, но и прямой практике насилия и палачества.

Первая публикация (в составе работы «Очерки из истории русского сознания» — см. примеч. к статье «Несколько слов в защиту Петра Великого»): *ВЕ*. 1889. — Июнь. — С. 734—745; Нояб. — С. 363—388; Дек. — С. 771—795.

С. 433. *В судах черна неправдой черной...* — Цитата из стихотворения А. С. Хомякова «России» (1854).

Сплошного зла стоит твердыня... — Цитата из стихотворения И. С. Аксакова «Пусть гибнет все, к чему сурово...».

С. 437. *Известно, как обратился в православие И. В. Киреевский...* — См.: Герцен А. И. Былое и думы, ч. IV, гл. 30 // Собр. соч.: в 30 т. — М., 1956. — Т. 9. — С. 160.

С. 442. *Штундисты,* в просторечии «штунда» — весьма многочисленное и пестрое по происхождению и составу рационалистическое народно-сектантское движение, имевшее распространение на юге России во второй половине XIX в., а в XX в. растворившееся в баптизме.

С. 443. (Примеч.) *С тех пор ∞ не слыхать.* — Идеальный образ церкви и личности в церкви, разработанный А. С. Хомяковым, оказался мощным стимулом для развития религиозно-философской и богословской мысли в России. И самому Соловьеву, испытавшему на себе влияние идей «старших» славянофилов, принадлежала в этом развитии немалая роль.

С. 466. *...pium desiderium...* — благое пожелание *(лат.)*

С. 467. *Как для правоверного последователя ∞ хулою...* — Здесь явная историческая неточность. Расцвет средневековой исламской цивилизации характеризовался разнообразием и относительной вольностью религиозно-философских умозрений (см.: Роузентал Ф. Торжество знания. Концепция знания в средневековом исламе. — М., 1978).

С. 470. *Но краски чуждые с годами...* — Цитата их стихотворения А. С. Пушкина «Возрождение».

С. 472. *...on a changé tout celà...* — все изменилось *(фр.)*.

С. 487. *...noblesse oblige...* — благородство обязывает *(фр.)*.

С. 489. *«Eclaircissiment sur le Sacrifice»* — «Разъяснение о Жертве» (*фр.*).

С. 492. *Нелепо было бы верить ∞ пшеницы от плевел.* — Одно из ранних текстуальных свидетельств отхода Вл. Соловьева от прежнего христианизированного прогрессизма к эсхатологизму 90-х гг. Если до тех пор либерально-прогрессистские ценности служили Соловьеву одним из ориентиров его социально-религиозной утопии («свободная теократия»), то теперь функции этих ценностей — в ограждении человеческого достоинства и, следовательно, человеческой души в помраченном и распадающемся мире.

С. 494. *«Возлюбим друг друга...»* — В чинопоследовании православной Литургии этот возглас предшествует общему пению Символа веры; любовь и примирение с окружающими мыслятся, таким образом, как непременное условие усвоения и осмысления начал церковного вероучения.

ПРИЛОЖЕНИЕ К СТАТЬЕ «СЛАВЯНОФИЛЬСТВО И ЕГО ВЫРОЖДЕНИЕ»

Статья является ответом на полемику историка, философа и журналиста Д. Ф. Самарина, которую он поднял против Соловьева в книге «Поборник вселенской правды» (СПб., 1890). Книга Д. Ф. Самарина является апологией творчества А. С. Хомякова и — шире — старого, «классического» славянства. Одной из задач книги было ограждение славянофильской «классики» от стремлений возвести к ней истоки грубых натуралистических форм современного национализма.

В этой заметке, подготовленной для книжного издания второй части «Национального вопроса...», Соловьев систематизирует комплекс идей славянофильской «классики» о том, что национальность — не самодовлеюща и не самоценна, что она сверхприродна и что самое ценное в ней — отчетливое и глубокое выражение общечеловеческих духовных дарований и чаяний. С точки зрения Соловьева, современными ему эпигонами славянофилов-«классиков» этот возвышенный универсализм был безусловно утерян.

С. 494. *«Твоими словами сужу тебя».* — Лк. 19:22.

С. 500. *«Я хотел бы сам лишиться Христа...»* — Римл. 9:3.

НОВАЯ ЗАЩИТА СТАРОГО СЛАВЯНОФИЛЬСТВА

(Ответ Д. Ф. Самарину)

Статья представляет собой развернутый автокомментарий к предшествующей («Славянофильство и его вырождение») в связи с выступлением Д. Ф. Самарина против Соловьева.

Первая публикация: Новое время.— 1890.— 20 марта (№ 5049).— С. 2—3.

С. 503. *...по поводу «богоявленской воды»...* — Вода, освященная в день Богоявления (в православии, в отличие от западной церкви, он совпадает с днем Крещения — 6 января по ст. ст.), особо ценима в православном обиходе.

О ГРЕХАХ И БОЛЕЗНЯХ

Продолжение полемики вокруг наследия Н. Я. Данилевского, на сей раз — с Н. Н. Страховым. Жесткая по своим приемам, статья изобличает одну из невольных центральных теоретических посылок националистического сознания — смешение идеальных притязаний с грубым натурализмом, с механическим переносом на человеческую реальность идей и методов, заимствованных из естественнонаучного мышления.

Первая публикация: *ВЕ* — 1889.— Янв.— С. 356—375.

С. 516. *...пшеница, вино и елей...* — Чин освящения пшеницы, вина и елея входят в круг православного богослужения.

С. 517. *Покойный И. С. Аксаков ∞ на Петра Великого.* — См. статью «Любовь к народу и русский народный идеал» (С. 293—311 нашего издания).

«Не послушествуй на друга...» — 9-я заповедь Моисеева Декалога (Исх. 20:16), налагающая запрет на лжесвидетельство и клевету.

С. 521. *Как будто, кроме несуществующих ∞ однородная масса!* — Здесь, увлеченный полемикой с Данилевским и Страховым, В. С. Соловьев сбрасывает со счетов поставленный Данилевским серьезнейший социологический и культурфилософский вопрос о наличии конкретных сверхнациональных цивилизованных общностей — тех самых, которые были не совсем удачно обозначены как «культурно-исторические типы».

...der Wille ist ein Ungrund. — Воля — вот первопричина *(нем.).*

...бедных евреев ∞ на равнине Дура. — См.: Пс. 136 (137); Дан. 3. Эпизод с дурским истуканом нашел отражение и в поэзии Соловьева (стихотворение «Кумир Небукаднецара», 1891).

С. 522. *...самые близкие и реальные примеры ∞ где он их указывает.* — Намек на постоянные кампании по насильственному обращению униатов в православие.

С. 527. *... ad usum...* — к употреблению *(лат.).*

...«значенье темно и ничтожно»... — Цитата из стихотворения М. Ю. Лермонтова «Есть речи — значенье...».

С. 530. *...о змее вместо рыбы...* — См.: Мф. 7:10.

МНИМАЯ БОРЬБА С ЗАПАДОМ

Продолжение полемики с Н. Н. Страховым по поводу идей Н. Я. Данилевского, но с бо́льшим вниманием к идеям самого Страхова.

Первая публикация: Русская мысль.— 1890.— Авг.— С. 1—20 (2-я паг.).

С. 532. *Китайские* — в данном контексте — бездуховные, фаталистические, массовидные, таящие в себе угрозу европейскому персонализму и свободе. Восходящий к трактату Дж. С. Милля «О свободе», такой образ Китая привнесен в русскую мысль А. И. Герценом (Былое и думы, ч. VI, гл. 53). Вл. Соловьев, изучавший труды по синологии и китайскую философскую классику в переводах на европейские языки, разделял тревогу о возможной внутренней «китаизации» Европы, предпосылки которой он усматривал в общеевропейских тенденциях позитивизма (на уровне теоретического сознания) и мещанского безыдейного консерватизма (на уровне сознания обыденного), не говоря уже об экспансии приземленного обыденного сознания в области духа (см.: Китай и Евро-

па (1890).— *СС* VI). Более того, по мысли позднего Соловьева, Европе и России, растерявшим свои былые духовные традиции, может угрожать перспектива превращения не только в культурную, но и в политическую периферию Дальнего Востока. (См. в этой связи анализ истории текста соловьевского стихотворения «Панмонголизм» (1894): Кобзев А. И. Политическая реальность и ее художественное отражение: к истории одной проблемы // Социально-культурный контекст искусства. Историко-научный анализ.— М., 1987.) Мировоззрение Н. Н. Страхова казалось Соловьеву своеобразным носителем внутренней «китайской» мутации русской культуры: «Вы смотрите на историю как китаец-буддист... как объяснить, ...что наша с Вами общая чисто русская (ибо поповская) национальная культура не мешает Вам быть китайцем, а мне — евреем?» (Из письма Н. Н. Страхову от 23 августа 1890.— *П* I, 58).

С. 538. *Фанар* — квартал в Стамбуле, где обитали наиболее знатные и зажиточные греческие семейства Османской империи.

С. 540. *...для александрийской философии...* — На протяжении всей книги «Россия и Европа» Н. Я. Данилевский настаивал, что грекоязычная культура и философская мысль Александрии, от Филона (I в. н. э.) до Ямвлиха (IV в.), не имела никакого отношения к жизни коренного населения Египта, но составляла лишь общий интерес греческих, еврейских и римских пришельцев. Этот взгляд содержит в себе двойную ошибку, ибо, во-первых, элементы традиционной египетской образованности и аскетики наложили несомненный отпечаток на весь характер александрийского философствования, а, во-вторых, последнее вошло в состав идейных предпосылок как христианства, так и ислама, тем самым став неотъемлемым элементом духовной жизни и коптского, и арабо-мусульманского населения Египта последующих веков.

С. 544. *...заявлением графа Растопчина ∞ «святая истина!»* — О социальных и мировоззренческих корнях ксенофобии гр. Ф. В. Растопчина см. одноименный очерк в книге: Кизеветтер А. А. Исторические отклики.— М., 1915.

СЧАСТЛИВЫЕ МЫСЛИ Н. Н. СТРАХОВА

Продолжая полемику со Страховым по поводу книги Н. Я. Данилевского «Россия и Европа», Соловьев начинает разработку вопроса идейной зависимости труда Данилевского от «Учебника всемирной истории в органическом изложении» Генриха Рюккерта, где обосновывается концепция относительно изолированных «культурных типов». Изучение истории без учета всемирно-исторической роли великих наднациональ-

ных духовных движений, по мнению Вл. Соловьева, противоречит исторической истине.

Первая публикация: *BE* — 1890.— Нояб.— С. 448—454.

НЕМЕЦКИЙ ПОДЛИННИК И РУССКИЙ СПИСОК

Продолжение полемики с Н. Н. Страховым. Аргументация основана на текстуальном доказательстве зависимости идей Н. Я. Данилевского, воспринимавшихся как выражение самобытного национального гения, от идей Г. Рюккерта.

Первая публикация: *BE* — 1890.— Дек.— С. 707—736.

С. 565. (Примеч.) *Одинаковую ∞ прошлого года.* — Кареев Н. И. Теория культурно-исторических типов. О «России и Европе» Н. Я. Данилевского // Русская мысль.— 1889.— № 9. С Н. И. Кареевым, русским либеральным историком и социологом, Соловьева связывала гимназическая и студенческая дружба. Летом 1873 г. Соловьев, работавший над магистерской диссертацией «Кризис западной философии», жил некоторое время в кареевской усадьбе в селе Аносово (в ряде исследований ошибочно именуемом «Окосово»), Гжатского уезда Смоленской губернии (см.: Кареев Н. И. Прожитое и пережитое.— РО ГБЛ, ф. 119, п. 44, ед. хр. 4, л. 2).

С. 570. *...vérité de M. de la Palisse...* — азбучная истина *(фр.)* (идиоматическое выражение).

С. 571. (Примеч.) *Указанные моменты ∞ всемирной истории.* — Соловьев подразумевает призывы Данилевского к разрушению национальной идентичности поляков и венгров и их ассимиляции ввиду того, что эта идентичность, по мнению Данилевского, мешает самооформлению будущего общеславянского и культурно-исторического целого.

С. 582. *И верю я: тот час настанет...* — Цитата из стихотворения А. С. Хомякова «Ключ».

САМОСОЗНАНИЕ ИЛИ САМОДОВОЛЬСТВО?

Полемическая статья против П. Е. Астафьева посвящена объяснению принципиальной духовной нечистоплотности ксенофобии и национального самохвальства. Судя по шуточной записи Соловьева в «Альбоме признаний» Т. Л. Сухотиной-Толстой, сделанной между февралем и июлем 1890 г., философ испытывал к Астафьеву почти физическую неприязнь: «В чем несчастье? — Сидеть рядом с г. Астафьевым... Самая тяжелая минута в Вашей жизни? — Встреча с г. Астафьевым» (*П* IV, 238).

Первая публикация: Русское обозрение.— 1890.— Июнь.— С. 671—684.

С. 594. *...как евангельский фарисей на мытаря.* — Притча о мытаре и фарисее. — Лк. 18:9-14. Медитации на тему этой притчи входят в круг приготовлений к православному Великому посту.

С. 595. *«верный в малом ∞ над многим».* — Мф. 25: 21.

...«закон, написанный в сердцах их»... — См.: Иерем. 31:33.

С. 596. (Примеч.) *По причинам органическим...* — Имеется в виду И. С. Аксаков. См.: Алмазов Б. Н. Учено-литературный маскарад. Интермедия в одном действии... / Соч. — М., 1892. — Т. 2. — С. 370—371.

С. 599. *о. Дамиан* (о. Жозеф Дамиан де Вестер) — бельгийский католический миссионер, капеллан колонии прокаженных на Гавайях, ум. в 1889 г., заразившись проказой.

С. 603. *Когда апостол возвестил ∞ римлянина...* — См.: Кол. 3:11.

ИДОЛЫ И ИДЕАЛЫ

В завершающей статье цикла «Национальный вопрос в России» Соловьев ополчается против многих зол русской жизни на переломе 80—90-х гг. XIX в. — против, по его словам, «социальных ересей» полукрепостнической реакции, шовинизма, государственного принуждения в делах совести, против крайностей «опростительного» народничества. Здесь Вл. Соловьев вводит свой знаменитый неологизм «народопоклонство».

Квазирелигиозным превознесениям бесчеловечных сторон тогдашней действительности, этой идолизации житейского зла, философ противопоставляет идеал «гуманной культуры», основанной на уважении к человеческому достоинству и к знанию. Созидание «гуманной культуры» мыслится подлинной потребностью и христианской церкви, и русского народа. Антигуманные тенденции своего времени Соловьев ставит в прямую связь с утратой метафизических и нравственных ценностей христианства, с их подменой конфессионально-националистическими и, по сути дела, неоязыческими понятиями, ставящими во главу угла не духовное, но агрессивно-плотское.

Тенденции неоязыческого перерождения в культурах Европы и России — предмет особого и пристального интереса позднего Соловьева. Почти в то же самое время, когда на страницах либерального *ВЕ* печатались «Идолы и идеалы», на страницах консервативного «Русского обозрения» появилась статья Соловьева «Первобытное язычество, его живые и мертвые остатки». Это академическая статья, посвященная анализу религиозных воззрений первобытных и архаических обществ. Статья завершается мыслью, что религиозность языческого типа, исходящая из мистического толкования реальных вещей, лишена «всякого нравственного содержания» (*СС* VI, 233).

Кроме того, в статье «Идолы и идеалы» Соловьев ведет скрытую полемику против «опростительных» мотивов в проповеди Л. Н. Толстого и его последователей.

Первая публикация: *ВЕ* — 1891.— Март.— С. 357—376; Июнь.— С. 807—820.

С. 604. Φυλάξατε ἑαυτους ἀπὸ τῶν ἐιδόλων.— «Храните себя от идолов» *(греч.)*.

...призывается ныне к великому земскому строению... — Речь идет о введении института «земских начальников», знаменовавшего возврат к упраздненному в ходе реформ 1860-х гг. принципу полицейской опеки дворян над крестьянским населением.

С. 607. *...vertu occulte...* — тайная добродетель, тайное свойство *(фр.)*.

С. 608. *...проповедь строгой опеки ∞ закрытия школ.* — Имеется в виду требование ликвидации земских школ.

С. 609. *«собственных Платонов...»* — иронический намек на ломоносовскую «Оду на восшествие на престол императрицы Елисаветы Петровны». Соловьев имеет в виду, разумеется, не Платона-метафизика, но Платона — создателя авторитарной утопии, которая согласно воззрениям позднего Соловьева оказалась отрицанием всего внутренне свободного и творческого, что было заложено в платоновской метафизике (см.: Жизненная драма Платона.— *СС* IX).

...«мерзость запустения»... — Дан. 11:31; 12:11.

С. 610. *...spiritus movens...* — движущий дух *(лат.)*.

С. 615. *...(см. притчу о талантах).* — См.: Мф. 6:10, 25:14—30.

С. 617. *...testimonium paupertatis...* — свидетельство убожества *(лат.)*.

(Примеч.) *...мое осуждение...* — Речь идет о статье «Славянофильство и его вырождение».

С. 618. *(omnibus quantum potes juva)...* — всем помогай по возможности *(лат.)*.

С. 620. *...censores morum...* — цензоры нравов *(лат.)*.

С. 623. *У науки нрав не робкий...* — Заключительные строки из стихотворения А. К. Толстого «Послание к М. Н. Лонгинову о дарвинисме».

С. 626. *«товянщизна»,* или товянизм (польск. towianszczyzna),— учение Анджея Товяньского (1799—1878) — религиозного мыслителя, одного из создателей польского национального мессианизма. Товянизм проповедовал учение о польском народе как о коллективном воплощении Христа, о сближении славянских народов между собой, об особой провиденциальной («посланнической») роли Наполеона в деле возрождения Польши, славянства и Европы. Товянизм включал в себя мистическое тайноучение с явно выраженным оккультистским уклоном, но Соловьеву оно, по всей видимости, не было известно в подробностях.

Товяньский имел огромное влияние на польскую мысль XIX—XX вв. Конкретизация воззрений Соловьева на учение Товяньского и его после-

дователей дается в публикуемом во втором томе нашего издания письмо в редакцию журнала «Przegląd polski» от 14 марта 1889 г.

Устойчивый интерес к проблематике польского мессианизма характерен был и для русской мысли (см.: Иванов В. И. Польский мессианизм как живая сила // Родное и вселенское. Вечной памяти Ф. М. Достоевского.— М., 1917).

С. 637. *Не от меча погибнет он земного...* — Неточная цитата из стихотворения Ф. И. Тютчева «Encyclica».

ПИСЬМО В РЕДАКЦИЮ
<журнала «Вестник Европы»>

Текст — по единственной прижизненной публикации: *ВЕ* — 1889.— Март.— С. 431—432.

С. 638. *...этим страницам соответствуют следующие...* — См. с. 365—367, 370—379, 381 и 382 настоящего издания.

С. 639. *«Нац<иональный> вопрос»*. стр. 197.— См. с. 388 настоящего издания.

СОДЕРЖАНИЕ

---

* Произведение не входило в первое и второе издания Собрания сочинений Вл. Соловьева.

Приложение**

НАЦИОНАЛЬНЫЙ ВОПРОС В РОССИИ

Выпуск второй

Приложение**

** В авторском составе сборника такого раздела нет, он введен составителем настоящего издания.